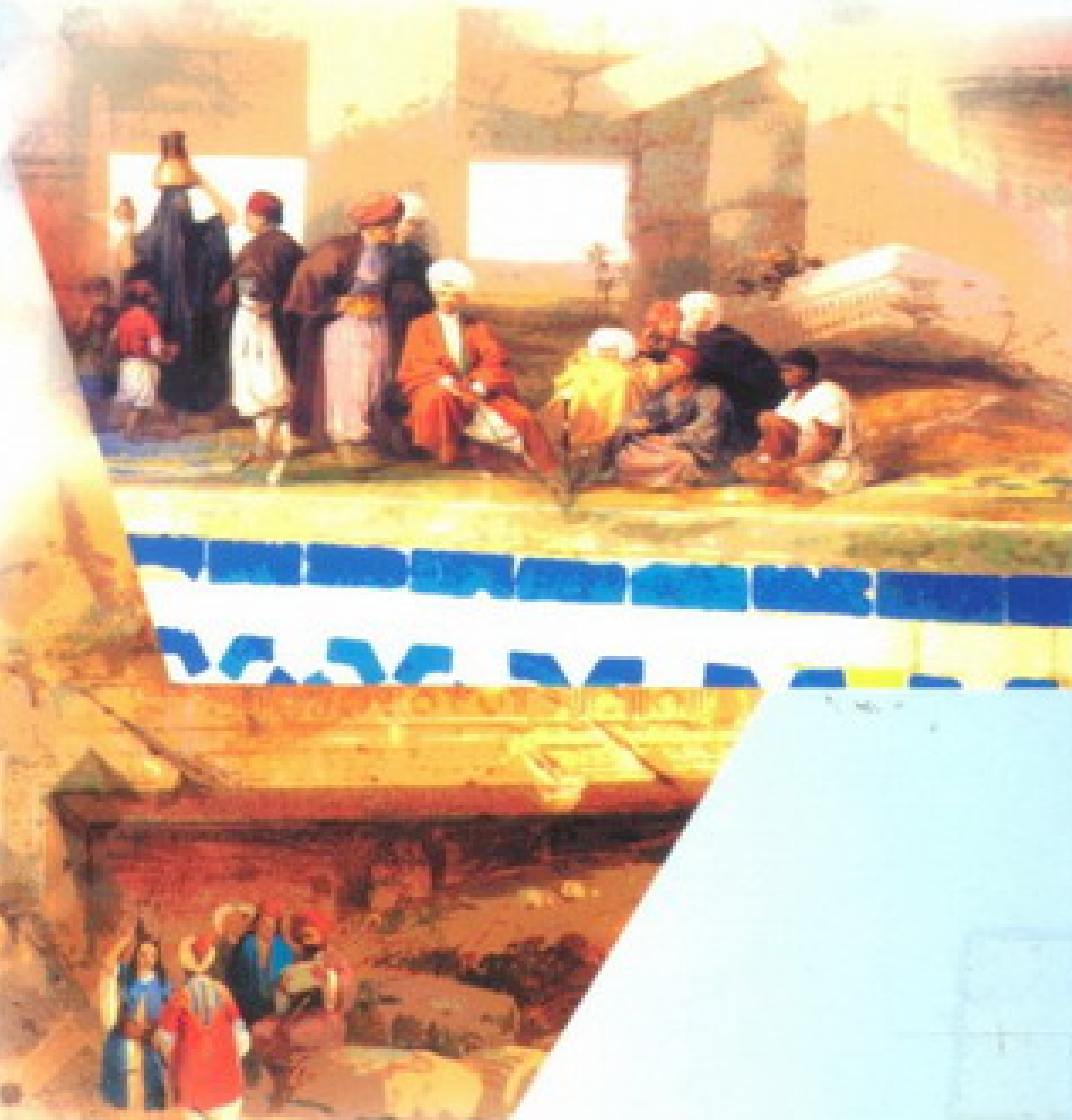
الدكتور بشير رمضان التليسي

الاتجاهات الثقافية في بلاد الغرب الإسلامي

خلال القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي



المدار الإسلامي

الاتجاهات الثقافية
في
الغرب الإسلامي

خلال القرن الرابع الهجري ـ العاشر الميلادي

تاليف
د. بشير رمضان التليسي

دار المدار الإسلامي

الطبعة الأولى

أيار/مايو/الماء 2003 إفرنجي

رقم الإيداع المحلي 2004/ 2002

ردمك (رقم الإيداع الدولي) ISBN 9959-29-114-6

دار الكتب الوطنية/ بنغازي ـ ليبيا

تصميم الغلاف: نقوش

دار المدار الإسلامي

أوتوستراد شاتيلا ـ الطيونة، شارع هادي نصر الله ـ بناية فرحات وحجيج، طابق 5،

خليوي: 933989 . 03 ـ هاتف وفاكس: 542778 . 1 . 00961 ـ بريد إلكتروني: szrekany@inco.com.lb

بيروت ـ لبنان

توزيع دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية: زاوية الدهماني، السوق الأخضر، ص.ب: 13498،

هاتف: 4448750 ـ 4449903 ـ 3338571 . 21 . 00218 ـ فاكس: 4442758 . 21 . 00218، طرابلس ـ الجماهيرية العظمى

oeabooks@hotmail.com

إهداء

إلى روح والدي الطاهرة.

إلى والدتي أطال الله في عمرها،

إلى إخوتي متعهم الله بالصحة والسعادة،

إلى زوجتي تقديراً لتضحياتها،

إلى أبنائي

نادر

فيروز

نسرين

نمارق

رمضان

أهدي هذا العمل العلمي

رموز البحث ومصطلحاته

أولاً: الرموز

أ . الرموز العربية:

الرمز	المعنى
ص	صفحة
هـ	هجري
م	ميلادي
مخ	مخطوط
مج	مجلد
ظ	ظهر ورقة مخطوط
و	وجه ورقة مخطوط
خ.ع.ر	الخزانة العامة بالرباط
ت	توفي
ن.م	نفس المصدر
م.س	مصدر أو مرجع سبق ذكره
/	إشارة بين التاريخين الهجري وما يقابله في التاريخ الميلادي وبين الجزء والصفحة من الكتاب.

ب: الرموز الأجنبية:

الرمز	المعنى
P	Page
PP	Pages
Vol	Volume
Ibid	Ibiden
Op. cit	Oper Citato
Luc. cite	Lacocitato
N.d	Na date
at el	And athers

ثانياً: المصطلحات

الشيعة: هم أتباع العبيديين عند قيام دولتهم في بلاد المغرب.

السنّة: هم المالكية والأحناف.

الخوارج: الإباضية في تاهرت وجبل نفوسة. والصفرية بسجلماسة.

المغاربة: هم سكان بلاد المغرب منذ ما قبل الفتح الإسلامي.

العرب: هم العرب الفاتحين لبلاد المغرب.

المسلمون: وهؤلاء من غير العرب كالفرس، والترك، ومن دخل الإسلام من الصقالبة والسودان وغيرهم.

التأويل: ويراد به التدبير والتفسير والتقدير، كما في قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ﴾ [سورة يوسف، الآية 6].

علم الباطن: هذا العلم خُص به الأئمة، والذي نسب إليه الفاطميون فسموا بالباطنية لأن اعتقادهم بهذا العلم هو قوام عقيدتهم.

الإسماعيلية: نسبة إلى إسماعيل بن جعفر الصادق، وهو سابع الأئمة في دور الستر.

نظرية المثل والممثول:

هذه هي قوام الفاطميين في التأويل في جميع مناسك الدين بل كانت مجالس الحكمة نفسها مبنية على المقابلة بين الشرع والعقل وإخراج الأمثلة من الدين على الخلق، والخلق على الدين. أي إنهم في هذه المجالس كانوا يطبقون نظرية المثل والممثول.

المقدمة

تحتل الدراسات والبحوث الثقافية مكان الصدارة في البحوث التاريخية، وذلك لقلة الدراسات والبحوث العلمية في هذا الجانب الذي يهتم بالنابغين، وصانعي مستقبل الشعوب، وتراثها العلمي.

وموضوع الاتجاهات الثقافية في بلاد المغرب خلال القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، يدخل تحت هذا الإطار، لقلة اهتمام المغاربة ببحثه، وجمع مادته من ثنايا صفحات كتب التاريخ، والجغرافيا، وكتب طبقات القراء والمحدثين والمفسرين، واللغويين، والنحويين، والأطباء، والصيادلة، وغيرها من كتب الطبقات.

وبباعث من هذه الأهمية التي يكتسيها البحث في هذه الدراسات المغفول عنها، اخترت هذا الموضوع على الرغم من الصعوبات التي تواجه الباحث فيه، وعقدت العزم على خوض غماره مستمداً من تشجيع أستاذي الدكتور ابراهيم حركات التشجيع، والصبر والمثابرة للتصدي للموضوع الذي قد تواجه الباحث فيه عدة إشكاليات يطرحها لتتم له الإجابة عنها من خلال البحث. ومن بين تلك الإشكاليات. هل عرفت بلاد المغرب ازدهارا ثقافيا في أواخر القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، مع وجود اتجاهات مذهبية متعددة، بعضها تؤيده السلطة، وتقف إلى جانب علمائه، وأخرى تؤيدها غالبية العامة وتقف إلى جانب علمائها؟

وإذا كانت هذه الظاهرة وحتى وجود مذهبي أبي حنيفة النعمان، ومالك بن أنس في إفريقية على سبيل المثال. فكيف كان الحال في باقي الإمارات المغاربية كالإمارة الإدريسية في المغرب الأقصى والرستمية في المغرب الأوسط، وإمارة بني

مدرار في سجلماسة، وما هي أبرز مظاهر الثقافة السائدة في بلاد المغرب عصرئذ.

وإذا كان هذا الأمر قد ساد أواخر القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي، فكيف كان الحال بعد أن سيطر العبيديون على بلاد المغرب بداية من عام 297 هـ / 909م. الذين حاولوا تغيير كلّ شيء في بلاد المغرب حيث حاولوا سياسيا السيطرة على جميع بلاد المغرب تمهيدا لفرض مذهبهم، وهل نجحوا في ذلك؟ مع وجود قوى تختلف في مصالحها واتجاهاتها السياسية أو المذهبية اعترضت سبيل تحقيق العبيديين لمشروعهم في السيطرة على بلاد المغرب، والأندلس أولا ثم الاتجاه مشرقاً للقضاء على الخلافة العباسية، وتوحيد العالم الإسلامي تحت رايتهم، وهل واصل الزيريون بعد رحيل العبيديين إلى مصر السياسة نفسها حتى نهاية القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي. أو أنهم تخلوا عن تلك السياسة؟ وهل رضي العبيديون بذلك؟

والإشكالية الثانية تتمثل في الجانب الثقافي، فالمعروف أن الثقافة الإسلامية دخلت بلاد المغرب يوم أن فتحها المسلمون، وجاءوا من المشرق بكتاب جامع لكل مظاهر الحياة السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، واستقبله أهل المغرب، فما هي تأثيرات الثقافة المشرقية على بلاد المغرب أو بمعنى آخر ما هو دور المشرق في تحديد الاتجاهات الثقافية في بلاد المغرب؟

وإذا كان المغرب بالنسبة للمشرق بمثابة التلميذ للأستاذ أول الأمر فهل ظل الأمر كذلك أم أصبح للمغاربة دور في صنع ثقافتهم. وإذا كان الأمر كذلك فكيف كان وضع الثقافة في بلاد المغرب خلال القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي.

ثم إن هذه الوضعية الثقافية في بلاد المغرب لابد لها من مؤسسات تحتضن النشء، وتعمل على تربيتهم، وهو ما يُعرف باسم المؤسسات الثقافية التي توجه الصبية وتعلمهم ليكونوا مواطنين صالحين، وعلماء يسهمون في الرفع من المستوى الثقافي، فما هي المؤسسات التي اعتمدها المغاربة لأبنائهم، ولعلمائهم، وما هو الدور الذي كانت تقوم به تلك المؤسسات في تثقيف المجتمع المغاربي خلال القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي، وما أثر الاتجاهات في تعليم النشء وتربيتهم داخل المؤسسات؟

ما من شك في أنه بناءً على تلك التساؤلات يمكننا تقييم العلوم والمعارف التي ازدهرت في بلاد المغرب بفضل علمائه من ذوي الاتجاهات العلمية والفكرية والمذهبية المختلفة، كما يمكننا أن نكوّن فكرة واضحة عن المعارف والعلوم، وعن دور أصحاب الاتجاهات المختلفة في تحديدها وتوجيهها.

كل هذه الإشكاليات فرضت علينا الخوض في الموضوع ومعالجته معالجة علمية مسترشدين في ذلك بتراثنا الثقافي العظيم الذي خلفه لنا علماؤنا مفرقا في عدد من الكتب التي أشرت سلفا إلى جملة منها.

مما سبق يتضح أن هذه الدراسة لم تكن هينة وسهلة نظرا لكثرة إشكالياتها ومباحثها بالإضافة إلى أن مادتها مبعثرة ومشتتة ما بين كتب التاريخ، والتراجم والطبقات، وكتب السير، والأدب والجغرافيا، إضافة إلى اختلاف كتب التراجم والطبقات وميول أصحابها المتعددة والمتباينة.

ولذا كان لزاما علينا ان نلتقط ما يفيدنا في دراسة هذا الموضوع حتى نخرج بصورة نأمل أن تكون واضحة، وتبين لنا ما كانت عليه الاتجاهات الثقافية في بلاد المغرب في الفترة موضوع الدراسة.

وهكذا امتدت قراءتي إلى مساحات معرفية مختلفة شملت المعارف التي أشرت إليها، والتي كان لها تأثيرها في سياق الحياة العامة في القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي بالغرب الإسلامي.

وقد انتهج الباحث في صياغة هذه الأطروحة المنهج التحليلي الذي يفسّر الأحداث ويناقشها وفق رؤية علمية نزيهة، لأننا نتعامل مع اتجاهات وأيديولوجيات ثقافية مختلفة، ومع ثلاثة مذاهب كانت منتشرة في بلاد المغرب خلال القرن المذكور، وهي الشيعة والسنة (المالكية والأحناف) والخوارج (الإباضية والصفرية).

وقد حدّدت الإطار الزمني لهذه الأطروحة بالقرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي وامتدت في بعض المواضع إلى قرون سابقة عن القرن المذكور لدواع كانت تفرضها ضرورة البحث عن جذور الثقافة الإسلامية في بلاد المغرب، والتي بدأت كما أسلفت ببداية الفتح في حلقة متصلة ظلت مستمرة بعد ذلك.

كما حددت المنطقة الجغرافية للموضوع بالمنطقة الواقعة من برقة شرقا إلى المحيط الأطلسي غربا كما أنني أشركت الأندلس في بعض الخصوصيات لصلتها الوثيقة ببلاد المغرب، ولتأثيرها وتأثرها في كثير من مظاهر حياتها السياسية والثقافية بهذه المنطقة.

نقد المصادر:

لقد اعتمدنا في إنجاز هذه الأطروحة على العديد من المصادر المهمة منها: مصادر أولية - كتب الرحلة والجغرافيا - كتب الأنساب والطبقات والتراجم- ودواوين الشعر- والملل والنحل، وكتب التاريخ العامة والخاصة بالمغرب، والمراجع الحديثة عربية وأجنبية، والدوريات.

أولا: المصادر الأولية:

يعتبر أبو حنيفة النعمان المعروف بابن حيون المغربي (ت 363هـ / 973م) أهم مصدر مدنا بأخبار الدولة العبيدية في دورها المغربي، وذلك لمعاصرته للأحداث من جهة، ولقربه من الخلفاء العبيديين - الذين عاصرهم- من جهة أخرى.

وللنعمان مؤلفات كثيرة عن العبيديين وعقائدهم، وتاريخهم وثقافتهم.

وقد اطلع الباحث على خمسة كتب هي:

* **كتاب افتتاح الدعوة:** وقد أفاد الباحث منه فيما يخص بداية الدعاية العبيدية في بلاد المغرب والصعوبات التي اعترضتها، وكيف تم التغلب عليها من وجهة نظر شيعية لا تختلف كثيرا عما ورد في كتب المؤرخين السنيين.

* **كتاب المجالس والمسايرات:** وهو من أهم الكتب، وقد حققه مجموعة من الأساتذة ابراهيم شبوح، ومحمد اليعلاوي، والحبيب الفقي. في تونس.

عرض فيه النعمان لأحاديث المعز لدين الله -رابع الخلفاء العبيديين- في مجالسه أمام كبار دعاته واتباعه، وكان النعمان أحد الحاضرين لهذه المجالس، واستطاع بذلك تدوين وتسجيل ما كان يدور في تلك المجالس، ولا يخلو ما كتبه النعمان عن تلك المجالس من الإشادة بالعبيديين والتحيّز لهم.

ومع أن الكتاب لا يعد تاريخيا بقدر ما هو مذكرات خاصة تقريباً، فإنه يشتمل على قيمة عظيمة في معرفة وجهة نظر العبيديين نحو خصومهم الأمويين في الأندلس، والعباسيين في بغداد. كما يفصح عن وجهة نظر العبيديين في الإمامة، والعقائد، والسياسة، ويعتقد أنه من أهم المصادر الشيعية، وأكثرها قرباً من الأحداث، وأكثرها توضيحاً لمنهج العبيديين وخططهم لنشر عقائدهم بين الناس، فمن خلال عرضه لمجالس المعز أمكن الوقوف على كثير من أخبار تلك الدولة وأفكارها التي نفتقر إلى معلومات موثقة عنها. وجدير بالتنويه أن أحداً ممن درسوا تاريخ بلاد المغرب في العصر الإسلامي لم يُقدر له من قبل الاستفادة من تلك المادة المهمة التي تمثل وجهة نظر الشيعة حول خصومهم، وأهدافهم السياسية والمذهبية لمواجهة أصحاب الاتجاهات المخالفة لهم.

* أما كتابه الثالث (دعائم الإسلام) فقد نوّه بأهميته النعمان نفسه، وكان الخليفة المعز ومن جاء بعده من الخلفاء بعد انتقالهم إلى مصر يحثون الدعاة على قراءته وحفظه لما يمثله من أهمية لمعتقدات الشيعة.

وقد أفاد الباحث منه فيما يخص دفاع الخلفاء العبيديين وبراءتهم مما نسبه دعاتهم المغالون إليهم، وقد ورد ذلك مرّة على لسان عبيد الله المهدي، وأخرى على لسان المنصور بالله، وهي التهمة التي اعتمدها المؤرخون من أهل السنة حيث أكدوا أن الخلفاء العبيديين كانوا راضين عما يفعله المغالون من دعاتهم.

* أما كتابه الرابع: «شرح الأخبار» فهو لا يقل أهمية عن سابقيه من كتب النعمان في توضيح المذهب الشيعي في سياق البحث.

* أما كتابه الخامس فهو كتاب «الهمة في آداب اتباع الأئمة» والذي استعرض فيه النعمان ما يجب أن يلتزمه الأتباع وغيرهم ممن يحضرون مجلس الخليفة. فهو يطلعنا على نوع من أدب مجالس الخلفاء العبيديين. كما يوضح كيفية القيام بين يدي الأئمة، والجلوس في مجالسهم، والحديث معهم، وكل ذلك يشير إلى ما كانت عليه مجالس قصور الخلفاء العبيديين، التي اعتبرت إحدى المحافل والصالونات الثقافية، وذلك لمستوى من يحضرها من العلماء.

غير أن كتبا أخرى كثيرة مما ألفه النعمان لم تصل إلينا، وكان يمكن أن تتم

من خلالها فائدة عظيمة. إذ إن ما عرضه النعمان في كتبه لا يتعدى علم الظاهر الذي هو في تعاليمه وأصوله لا يختلف عما ينادي به أصحاب المذاهب الأخرى كالسنة مثلا.

أما كتب الباطن فقد ظلت في طي الكتمان، ولا يطلع عليها إلا الخاصة وهناك مصدران شيعيان آخران تم الاستفادة منهما في معرفة بداية قيام الدولة العبيدية لاشتمالهما على وصف أخبار رحلة عبيد الله المهدي من سَلَمْيَة حتى وصوله إلى سجلماسة وأسره بها بدقة، وهذان الكتابان هما:

* كتاب «استتار الإمام». لابراهيم بن أحمد النيسابوري (ت أواخر القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي). وكتاب «سيرة جعفر الحاجب» والتي رواها محمد بن محمد اليماني.

وقد نشر ايفانوف أجزاء منهما بمجلة كلية الأداب جامعة فؤاد الأول مجلد 4 جزء (2).

وتُعدُّ سيرة جعفر الحاجب من المذكرات الخاصة، إذ كان صاحبها حاجبا للمهدي ومرافقا له في رحلته إلى بلاد المغرب، وسجن معه في سجلماسة، ومن هنا تبرز أهمية أقواله كشاهد عيان للأحداث.

* أما كتاب «سيرة الأستاذ جوذر» (ت 361 هـ / 972م) لأبي علي منصور العزيزي الجوذري ففيه معلومات قيمة توضح وجهة نظر العبيديين حوّل عدد من القضايا مثل ثورة أبي يزيد الخارجي، وانتصار المنصور بالله عليه عام 336 هـ. ونصوص الرسائل التي كان يبعث بها الخلفاء العبيديون اليه باعتباره كاتم سرهم.

وفي الكتاب عرض عن سير الحياة السياسية والإدارية في بلاد المغرب، وعن حرص العبيديين في المحافظة على كتب الأئمة.

كما يقدم لنا الجوذري توضيحا عن مدى اعتماد العبيديين على بعض الأسر العربية الكبيرة مثل أسرة الكلبيين، وبني حمدون[1].

والكتاب يعتبر وثيقة مهمة ونموذجاً رفيع المستوى لبلاغة الخلفاء ومهارتهم

---

(1) انظر: سيرة الأستاذ جوذر، ص - 39 - 40 - 139.

الخاصة في صياغة التوقيعات، أما خطب المنصور بالله ثالث خلفاء بني عبيد فهي رائعة في أسلوبها، وجمال عباراتها، وهي تمثل نوعا من الأدب السائد في الرسائل والتوقيعات الرسمية.

* أما أبو عبد الله محمد بن علي بن حماد (ت 628 هـ) فكتابه المعروف «بأخبار ملوك بني عبيد وسيرتهم» غاية في الأهمية بخصوص ثورة أبي يزيد مخلد بن كيداد اليفرني الزناتي (صاحب الحمار) رغم تحامله الشديد على خصوم العبيديين، ولا غرو فابن حماد شيعي إسماعيلي إذ يذكر عبيد الله المهدي دائماً مسبوقاً بعبارة (سيدنا الخليفة الأول أمير المؤمنين).

وقد ذكر فوندر هايدن vondre Heyden الذي نشر الكتاب، وقدم له أن ابن حماد نقل مباشرة عن الرقيق نصه عن ثورة أبي يزيد، ومن ثم تبرز أهمية المعلومات بالرغم من نسبتها إلى ابن حماد الذي عاش متأخرا عن الأحداث.

ويعتبر ديوان ابن هانئ الأندلسي ضمن المصادر الشيعية، كما يعتبر شعره وثيقة هامة لمعتقدات العبيديين، وقد حوى هذا الديوان كلَّ أغراض الشعر من غزل ووصف للقصور، والبحر والمدح والعقائد الشيعية.

وقد عاصر ابن هانئ الخليفة المعز لدين الله عندما التحق به وأصبح شاعر بلاطه منذ عام 347هـ حتى وفاته بمدينة برقة عام 363هـ. وكان المعز يُعَوِّل عليه ليفاخر به شعراء المشرق فلم يُقدر له ذلك.

أما «ديوان الأمير تميم بن المعز لدين الله» ففيه علاوة على أشعار الغزل عدد من القصائد التي تشيد بأحقية العبيديين في الإمامة دون سواهم من العباسيين والأمويين، وفي هذا الديوان توضيح من جانب العبيديين حول اتجاههم العقدي والسياسي.

ومن خلال كتب وأعمال الإباضية نرى أن أبا زكرياء (ق 5هـ / 11م) في كتابه «سير الأئمة وأخبارهم» والبعطوري في كتابه «علماء نفوسه» ألفه عام (599هـ) والدرجيني (ق 7هـ / 13م) في «طبقات المشائخ بالمغرب»، والشماخي في كتابه «السير» (ق 10هـ / 16م) تبدو وجهة نظر الطائفة في صياغة تاريخها والتعليق على أحداثه وتفسيرها، وأحداث الإمامة الرستمية قبل سقوطها، وأشهر علماء المذهب،

وإعطاء صورة واضحة عن طرق التعليم عند الإباضية.

ومن خلال كتب الإباضية نطلع على وجهة نظرهم في الشيعة. كما يشير الشماخي إلى العديد من الحقائق عن الحياة السياسية في تاهرت قبل وبعد سقوطها كتلك التي أشار إليها فقيه مالكي المذهب عاصر بعض الأئمة الرستميين، وعاش في كنفهم، وشهد بنزاهة جمهور علماء الإباضية في مجالسهم العلمية، وعدم تعصبهم لمذهبهم، وأوضح أنهم يناظرون دون تعصّب أتباع المذاهب الأخرى وبخاصة المعتزلة، والسنّة غالباً.

وأهمية ما أورده أعني ابن الصغير يتجلى في أنه عاصر عدداً من الأئمة الرستميين إذ توفي (بعد 281هـ).

ولكتب الرحلة والجغرافيا دورها في التاريخ للميادين الاقتصادية، والاجتماعية والثقافية أيضا. وأهميتها في بحثنا أنها أمدته بمعلومات قيّمة فيما يخص توزيع الأربطة والحصون والقلاع على امتداد بلاد المغرب وبخاصة أن معظم هؤلاء الجغرافيين قد نقلوا عن معاصرين لفترة البحث (القرن الرابع الهجري) مثل كتابات محمد بن يوسف الوراق (ت 363هـ / 976م) الذي كتب للحكم المستنصر بالله كتاباً ضخماً عن افريقية ومسالكها، ونقل عنه البكري في القرن الخامس ما يخص كثيرا من مدن بلاد المغرب وبخاصة ما يتعلق بإمارة نكور السنّية، وإمارة برغواطة، وما يتعلق بمناطق أخرى في بلاد المغرب الأقصى بوجه خاص على الرغم من أنه لم يشاهد تلك المناطق.

وأما ابن حوقل فهو كاتب شاهد عيان زار بلاد المغرب خلال القرن الرابع الهجري، ورغم ما يشار إليه من تحيز للعبيديين، ظهر واضحاً في تحامله على أهل الأندلس عند زيارته لها مما جعل البعض يتهمه بأنه كان عينا للعبيديين.

أما المقدسي في كتابه (أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم) فقد أكد فيما كتبه عن المذاهب في بلاد المغرب خلال القرن الرابع الهجري وعلى انتشار مذهب مالك في بلاد المغرب والأندلس.

كما يؤكد المقدسي على أن قراءة نافع كانت هي القراءة السائدة في بلاد المغرب. كما تعرض أيضا لذكر مدن بلاد المغرب، ووصفها وصفاً دقيقاً وبخاصة

عواصم المدن مثل طرابلس، والقيروان، وتاهرت، وفاس، وسجلماسة.

ومما لاشك فيه أن تأثير الجغرافيين الأوائل (الأسبق) فيمن جاء بعدهم كان تأثيرا واضحا. فقد تأثر صاحب كتاب «الاستبصار في عجائب الأمصار» (لمؤلف مجهول الاسم) في القرن السادس الهجري بما كتبه أبو عبيد الله البكري في القرن الخامس، ولم يُضف شيئا جديدا بقدر ما اختلف معه في ترتيب المادة وتصنيفها غير أنه تميّز عن البكري في أنه كتب بعد أن شاهد بلاد المغرب ومدنها، وهو ما لم يكتب للبكري أن يفعله، وهو بذلك يقدم تطبيقا عمليا لما حفل به كتاب «المسالك والممالك». كما لا يغفل لصاحب الاستبصار أنه نقل رواية جديدة عن كيفية بدء الدعوة العبيدية في بلاد المغرب، كما أشار إلى بعض أحداث العصر.

أما الإدريسي -وإن كان متأخرا زمنيا (القرن السادس الهجري) - فإنه تتبع الأربطة والحصون والقصور في بلاد المغرب، وقدم لنا توزيعا واضحا لها، وصورته هذه لا تختلف عما نقله لنا البكري قبله، وابن حوقل، غير أن الإدريسي كاد أن يذكر جميع الأربطة والحصون في حين اكتفى ابن حوقل والبكري بذكر أهمها.

أما ياقوت الحموي فعلى الرغم من كونه مشرقيا (ت 626هـ / 1229م) فإن كتابه معجم البلدان لا يخلو من فائدة أثناء ذكره مدن بلاد المغرب المختلفة مبرزاً أهم معالمها التي لا تخلو من فائدة ثقافية.

أما كتابه معجم الأدباء فإنه يتعرض للعديد من مشاهير الأعلام المغاربة مبرزاً مكانتهم العلمية، فقد أشاد بما كان عليه ابن الجزار القيرواني الطبيب الصيدلي المغاربي مشيرا إلى أنه كان يصنع الدواء لضعفاء الحال ويوزعه عليهم بالمجان.

ومنها أشارته إلى الكاتب المؤرخ الرقيق القيرواني في سفارته إلى مصر سفيرا ومبعوثا من طرف أبي مناد باديس إلى الحاكم بأمر الله سنة 388هـ وأن كتابه عن تاريخ إفريقية والمغرب كان معروفا لديه، مثلما عرف ياقوت أيضا كتاب ابن الجزار عن الدولة العبيدية، الذي لاحظ أنه يقع في عدة مجلدات. وهذان الكتابان يعتبران من بين المصادر التاريخية الهامة في تاريخ الدولة العبيدية والإمارة الصنهاجية.

أما كتب التراجم والطبقات فإنها تتميز بتقديم مادة وصورة مفصّلة عن حركة الجدل والمناظرة وموضوعاتها، وأهم رجالاتها، وبخاصة تلك المناظرات التي كانت تحدث بإفريقية بسبب وجود مذهبي مالك وأبي حنيفة، ثم استمرت بعد ذلك بعنف وشدة عند قيام الدولة العبيدية بإفريقية وبلاد المغرب عام 297هـ / 909م.

فأبو العرب تميم (ت 333هـ / 944م) في طبقات علماء إفريقية وتونس يشير إلى علماء عصره واتجاهاتهم المذهبية التي كانت محصورة بين علماء مذهب مالك وعلماء مذهب أبي حنيفة الذين اشتهروا بالجدل والمناظرة، وبحرارة دفاع كل منهما عن مذهبه.

كما يشير إلى سلوك العبيديين في مواجهة المخالفين لاتجاههم المذهبي. ويشير أيضا إلى أولئك الذين تبعوا المذهب الشيعي الإسماعيلي، وأطلق على من تحول منهم إلى مذهب الشيعة بأنه تشرق.

ويشير أبو العرب تميم إلى ما اتخذه العبيديون من وسائل جمعت بين الترغيب والترهيب، وربما القتل في بعض الأحيان لفرض مذهبهم على معارضيهم وبخاصة أتباع مذهب مالك.

كما خصّص أبو العرب «كتاب المحن» لذكر من امتحنوا على يد العبيديين، وما آل اليه مصيرهم.

ويلاحظ الخشني (ت361هـ / 972م) في كتابه علماء إفريقية كيف أن حركة الجدل المذهبي اشتدت زمن العبيديين الذين سعوا بشتى الطرق والوسائل لإقناع علماء مذهب مالك للدخول في مذهبهم غير أنهم عجزوا عن تحقيق تلك الغاية فاستخدموا العنف والشدّة حتى استشهد عدد من العلماء وما أكثرهم في كتب طبقات المالكية.

وأهمية كتاب الخشني عن علماء إفريقية أنه ينقل لنا نصوص المناظرات التي دارت بين علماء مذهب مالك يمثلهم أبو عثمان سعيد بن الحداد الذي نجح بالحجة والإقناع أن يجتذب عدداً من الشيعة الذين أعجبوا بذكائه وصراحته. كما أوضحت المستوى الثقافي الذي وصل اليه علماء مذهب مالك وبخاصة في الجدل والمناظرة.

ويحفل كتاب «رياض النفوس» لأبي بكر المالكي (ت بعد 453هـ / 1061م) وكتاب «معالم الايمان» للدباغ[1]، وابن ناجي[2] بمعلومات كثيرة عن الفترة موضوع الدراسة.

فصاحب كتاب «رياض النفوس» أورد في ثنايا صفحات كتابه عدداً من القصائد الشعرية التي كان ينظمها الشعراء المؤيدون لعلماء مذهب مالك، وبخاصة عندما تعرّض العبيديون لعدد من الهزائم أثناء قيام أبي يزيد مخلد بن كيداد عليهم.

كما يعطي صورة واضحة عمن شارك من علماء مذهب مالك إلى جانب ثورة أبي يزيد، وينفرد بذكر عدد من استشهدوا في موقعة الوادي المالح عام (333هـ / 945م) وعددهم 85 خمسة وثمانون عالماً.

كما أعطى تراجم ضافية لعدد من علماء مذهب مالك من لدن الفتح حتى نهاية القرن الرابع الهجري.

أما الدباغ، وابن ناجي في كتاب (معالم الإيمان) فقد أكملا النقص بتغطية كافة التراجم إلى ما بعد القرن الرابع الهجري -الذي يهمنا- وبخاصة في ذكر النتيجة النهائية للصراع بين المالكية والشيعة مشيرين إلى جهود علماء مذهب مالك كابن أبي الرّجال، وأبي عمران الفاسي في مواصلة سيرة أسلافهم من علماء مذهب مالك للنضال ضد مظاهر السلطة الشيعية لمحوها وتصفية آثارها.

كما أبرز الدباغ، وابن ناجي قضية هامة واتجاها جديدا في الحركة العلمية والدينية في بلاد المغرب بدخول المذهب الصوفي الذي يمثل اتجاها ومعتقدا يختلف مع ما يعتقد اتباع مذهب مالك وبخاصة في قضية الكرامات مشيرا إلى ما دار بين أحد علماء مذهب مالك وأشهرهم في وقته محمد بن أبي زيد القيرواني ومواجهته لأحد أعلام الصوفية أبي القاسم عبد الرحمن بن محمد بن عبد الله البكري الصقلي، وما أفرزته هذه المواجهة بين علماء مذهب مالك، وأتباع الصوفية وهي قضية تجاوز مداها بلاد المغرب حتى شملت الأندلس وبغداد، حيث شارك فيها عدد من العلماء والذي يهمنا ما أثارته هذه القضية في الحياة الفكرية

(1) الدباغ (ت 696هـ/ 1206م).

(2) ابن ناجي (ت 839هـ/ 1435م).

والثقافية، وما ألفه أطراف الاتجاهين المالكي والصوفي في هذا الموضوع.

أما كتاب «ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك» للقاضي عياض اليحصبي السبتي (ت 544هـ / 1149م).

فإن أهميته تكمن فيما أبرزه من علماء لم تطالعنا كتب الطبقات سابقة الذكر بأسمائهم، وبخاصة علماء سبتة إذ إنه أحد أبنائها، وما أورده عياض في المدارك يغطي تراجم أعلام فترة موضوع الدراسة ويتعداها مع ترجمة مستفيضة حول كلِّ علم من الأعلام الذين ترجم لهم.

* كما أن كتب الملل والنحل تقدم نصوصا غاية في الأهمية حول كلِّ فرقة من فرق المسلمين فالشهرستاني في كتابه (الملل والنحل) يقدم لنا عرضاً وافياً عن أتباع المذهب الشيعي واعتقاداتهم، وكذلك أتباع السنة والجماعة، والخوارج الإباضية والصفرية، وهي المذاهب التي كان لأصحابها اتجاهاتهم الثقافية المختلفة.

* كما أن البغدادي في كتابه (الفَرق بين الفِرق) قد أفاد في معرفة نشأة الفرق الاسلامية وتفرعاتها، ومعتقدات كل واحدة منها.

* وكذلك الحال مع ابن حزم الأندلسي في كتابه (الفصل في الملل والنحل) الذي يقدّم لنا عرضا وافيا عن أصحاب الاتجاهات الفكرية المختلفة في بلاد المغرب والأندلس بصورة خاصة.

كما يستعرض في كتابه (جمهرة أنساب العرب) مواطن تواجد أصحاب المذاهب المختلفة في بلاد المغرب وبخاصة الإباضية.

* وكذلك ما قدّمه النوبختي في كتابه (فرق الشيعة) يوضح ما يعتقده الشيعة في الإمامة، ومدى معاداتهم للفرق الإسلامية التي تخالفهم وتنكر عليهم هذا الحق.

ولما كان موضوع البحث يتناول الثقافة (المكتوبة على وجه الخصوص) فقد أفاد الباحث من كتاب «طبقات النحويين واللغويين»، للزبيدي الذي يحتوي تراجم أعلام بلاد المغرب في اللغة والنحو خلال القرنين الثالث والرابع الهجريين، مبرزا أهم جهود المغاربة في تلك العلوم.

* كما أفاد البحث من كتاب «أنباء الرواة على أنباه النحاة»، للقفطي، وكتابه «إخبار العلماء بأخبار الحكماء»، وهذان الكتابان يحتويان عدداً من تراجم علماء بلاد المغرب في اللغة والنحو والطب وغيرها.

كما أفاد البحث من كتب طبقات الأطباء ومنها:

* كتاب «طبقات الأطباء والحكماء»، لابن جلجل، الذي يذكر تراجم الأطباء المسلمين ومن بينهم أطباء بلاد المغرب، وجهودهم في الطب والصيدلة، وما ألفوه من كتب في هذا العلم.

* وكذلك كتاب طبقات الأمم، لابن صاعد الأندلسي الذي يتعرض بدوره لتراجم عدد من أطباء بلاد المغرب كابن الجزار القيرواني، وإسحاق بن عمران وإسحاق بن سليمان، ذاكرا جهودهم في مجال الطب والصيدلة، وما ألفوه من كتب في هذا العلم،

* أما كتاب «عيون الأنباء في طبقات الأطباء»، لابن أبي أصيبعة، الذي ينقل عن ابن جلجل، فقد خصّص في كتابه تراجم لعدد من أطباء بلاد المغرب خلال القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي. غير أنه أضاف تراجم لعدد آخر من الأطباء المغاربة لم يأت على ذكرهم ابن جلجل أو ابن صاعد الأندلسي مثل الطبيب أعين بن أعين وموسى العازار الذي كان طبيباً في خدمة المعز لدين الله العبيدي، كما أتى على ذكر أبناء موسى، وهم اسحاق بن موسى الذي مات في حياة أبيه 12 صفر 363 هـ[1] ثم أخوه اسماعيل بن موسى، ويعقوب بن إسحاق بن موسى وكذلك عون بن موسى.

كما أفاد البحث من كتب الأدب ومنها:

* كتاب «زهر الآداب»، للحصري، الذي يعتبر موسوعة لا غنى عنها لمن يتناول تاريخ الثقافة عموما والأدب على وجه الخصوص، ففي ثنايا هذا الكتاب يطلعنا مؤلفه على العديد من شعراء العهد العبيدي الذين ضاعت أشعارهم، فجمع لنا الحصري بعض أبيات من شعر هؤلاء، ومنهم علي بن محمد الإيادي،

(1) انظر: ابن أبي أصيبعة: طبقات الأطباء، ص 545.

المعاصر لابن هانئ الأندلسي وكذلك إبراهيم الفزاري كما ذكر أبياتاً لابن هانئ الأندلسي لم تذكر في ديوانه، كما أورد عدداً من الأبيات الشعرية للشاعر محمد البديل وغيره من الشعراء الذين عاصروا الدولة العبيدية.

* كما اطلع الباحث على كتاب «الأنموذج»، و«العمدة»، لابن رشيق الذي أمدنا بمعلومات عن الأدب في إفريقية الزيرية. وأهمية كتب ابن رشيق فضلا عن أنه كان من أدباء العصر فقد كان مقرباً من أمراء الدولة الزيرية.

وقد التجأنا إلى كتب طبقات القراء، واعتمدنا على كتابي الذهبي (ت 748هـ / 1347م) وابن الجزري (ت 833هـ / 1429م).

حيث أفادنا الذهبي بكتابه طبقات القراء الكبار، وأمدنا ابن الجزري بكتابه غاية النهاية في طبقات القراء.

وتكمن أهمية ابن الجزري في أنه يعتمد على الذهبي ويضيف إليه الكثير كما يعتمد على كتاب أبي عمرو الداني (ت 444هـ / 1052م) في طبقات القراء، وهو كتاب مفقود اليوم.

واستعنا في معرفة التعليم في الكتاتيب في بلاد المغرب خلال القرن الرابع الهجري بما كتبه محمد بن سحنون (ت 256 هـ / 869م) في كتاب «أدب المعلمين». والرسالة المفصلة لأبي الحسن القابسي (ت 403 هـ / 1012م) ففي كتابيهما ما يؤكد اهتمام علماء المسلمين خلال القرنين الثالث والرابع الهجريين بالتعليم ويوضح ما يجب على الآباء نحو أبنائهم، وواجب كل من المعلم والمتعلم في العملية التعليمية.

ولا يفوتني أن أذكر أهمية كتب اللغة والمعاجم اللغوية، في تحقيق بعض الأسماء وبعض المصطلحات.

وتحفل كتب التاريخ العامة والخاصة بالمغرب بإشارات متنوعة ومفيدة عن وضعية بلاد المغرب السياسية خلال القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي. وتقدم لنا توضيحاً حول سير الأحداث السياسية التي عاشتها بلاد المغرب منذ بداية الفتح إلى ما بعد القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي. كما لا تخلو من إشارات ثقافية.

ففي قطعة من كتاب «تاريخ إفريقية والمغرب»، للرقيق القيرواني توضيح حول تقدير الناس في إفريقية للعلم ولمعلمي الكتاتيب الذين يلقنون الصبية القرآن الكريم كما يشير في إحدى عباراته إلى أن أحد ولاة المهالبة قد استدعى أحد أطباء المشرق المشاهير (يوحنا بن ماسويه) إلى افريقية واتخذه طبيباً خاصاً له ولأسرته.

ولابن الرقيق أهمية خاصة في تاريخ بلاد المغرب. فقد شهد له ابن خلدون بالتفوق في هذا الفن عندما قال: «لم يأت من بعده إلا مقلد» وقد تأثر به عدد من المؤرخين الذين جاءوا بعده كابن الأثير، والمقريزي، والنويري. ومن المؤرخين المغاربة ابن عذارى المراكشي، وابن خلدون.

وقدم لنا ابن عذاري في كتابه (البيان المغرب) صورة واضحة لوجهة نظر المدرسة المغربية عن كيفية انتشار الحركة الاسماعيلية في إقليم كتامة وما نتج عنه من قيام الخلافة العبيدية التي نشرت نفوذها على بلاد المغرب بملحقاتها الطبيعية، ورنت ببصرها نحو شبه جزيرة الأندلس. ورواية ابن عذارى تخالف ما جاء عند النعمان، وابن خلدون، وابن الأثير، ونجد عنده أحداثاً كثيرة لم يشر إليها هؤلاء، ومعلومات قيمة عن حوادث بلاد المغرب أثناء قيام الدولة العبيدية ومن بعدها الإمارة الزيرية كما يعرج على ذكر حوادث بلاد المغرب، والثورات التي قامت في طرابلس، وبرقة، وتاهرت، وسجلماسة، وفاس ضد حكم العبيديين، ومن بعدهم الزيريين.

وقد أشار ابن عذارى إلى السفارات المتبادلة بين الأمراء الزيريين والخلفاء العبيديين منذ رحيل العبيديين إلى مصر حتى القطيعة بينهم وبين بني زيري عام 435هـ.

وينفرد ابن عذارى بين المؤرخين بالإشارة إلى شيخ حجيج كتامة في مكة بأنه كان يميل إلى مذهب النكارية الإباضية[1].

كما تظهر أهمية ابن عذارى فيما ينقله من أخبار اقتصادية، واجتماعية، وثقافية مرت ببلاد المغرب منذ الفتح، فهو ينقل عن مصادر لم يصل بعضها إلينا

---

(1) ابن عذارى: البيان، 1/ 166 ـ 167.

مثل مؤلفات الوراق، والعذري، وابن القطان، والرقيق، وابن شرف، وابن الجزار، وأبي الصلت، والقضاعي. كما يصرّح هو بذلك[1].

كما يحفظ لنا ابن عذارى شذرات من تاريخ الرقيق القيرواني (المفقودة) ونتفاً من كتاب نظم الجمان لابن القطان، ومن تكملة صلة تاريخ الطبري لعريب ابن سعد القرطبي[2] والأهم من ذلك أنه يقدم ملخصا وافيا لكتاب أبي عبد الله محمد بن سعدون بن علي المالكي (ق 5 هـ / 11م) «وهو تعزية أهل القيروان بما جرى على البلدان من هيجان الفتن وتقلب الأزمان»، الذي تضمّن رواية جديدة عن أصل الحركة الاسماعيلية ونبذاً من سير الخلفاء العبيديين في بلاد المغرب ثم مصر. وفي ثنايا هذا الملخص الذي يعكس وجهة نظر المالكية أصحاب الاتجاه المعارض للمذهب الشيعي، بعد انتعاش السنة - نلاحظ تركيزا مقصودا عن هفوات الخلفاء العبيديين، فالمعز لدين اللّه ادعى النبوة، والعزيز بالله سبَّ الصحابة، والحاكم بأمر الله ادعى الربوبية من دون الله، وجعل داعيا يدعو إليه وهو حمزة الهادي.

وأمدنا كتاب العبر لابن خلدون بمعلومات قيمة حول نشأة العلوم في مقدمته التي حوت إلى جانب ذلك تعليم الولدان، وطرق التربية الإسلامية في عهده والتي لا تختلف كثيراً عن الفترة موضوع الدراسة رغم الفاصل الزمني الكبير الذي يختفي عند حديث ابن خلدون في بسطة تاريخية عن كلّ صنف معرفي ذاكرا أشهر أعلامه.

كما أمدنا ابن خلدون بمعلومات قيمة حول إمارات بلاد المغرب، والدولة العبيدية، والإمارة الزيرية، والإمارة الادريسية، ومعلومات ترجع بنا إلى أصول المغاربة وقبيلة زناتة، وصنهاجة باعتبارهما من كبريات القبائل المغاربية. أمّا الأندلس فإنه لا يخفى ما لابن حيان (شيخ مؤرخي الأندلس) صاحب كتاب المقتبس من أهمية في توضيح وجهة نظر أمويّي الأندلس في الصراع الدائر بين

(1) ابن عذارى: م. س، 1/216، 313.

(2) ابن سعد: عريب، صلة تاريخ الطبري (ملحق بالجزء الثامن من تاريخ الطبري) القاهرة 1936م.

أصحاب الاتجاهات السياسية العقدية المختلفة في بلاد المغرب. وتأييدهم لأمراء بلاد المغرب ومساندتهم ضد مطامع العبيديين التي لا تقف عند حدود بلاد المغرب.

ويقدم لنا صورة واضحة لتلك المراسلات التي كانت دائمة بين الأمويين وبين أمراء العدوة المغربية، وتشجيعهم ومدّهم بالسلاح لمواجهة العبيديين الذين باتوا يشكلون خطرا على الأندلس نفسها. وقد استفاد الباحث من الجزء الثالث لكتاب المقتبس في تاريخ رجال الأندلس، الذي حققه ملشور انطوانيه باريس1937م.

ومن القطعة الثانية، تحقيق، محمود علي مكي. بيروت 1973م.

ومن القطعة الثالثة، تحقيق شالمبتا، مدريد، الرباط 1978م.

ومن القطعة الرابعة، تحقيق عبد الرحمن علي الحجي، بيروت 1965م.

أما ابن الأثير (ت 630 هـ / 1233م) في كتابه الكامل في التاريخ فقد سجل لنا حوادث العهدين العبيدي والزيري مع إلقاء الضوء على ما يدور في بلاد المغرب الأقصى حيث الإمارة الإدريسية، كما تتبع ابن الأثير ثورة الوليد بن هشام (أبو ركوة) ضد الحاكم بأمر الله أواخر القرن الرابع الهجري.

وابن الأثير يمثل المدرسة المشرقية التي تأثرت كثيرا بالرواية المغربية فهو يروي أحداث المغرب اعتماداً على نصوص تنسب لمؤرخين مغاربة لاعتقاده بأن هؤلاء أعرف ببلادهم، وبهذه النظرة النقدية تأثر المقريزي حيث يلاحظ أنه يعتمد على ابن الاثير في حوادث المغرب والمشرق عدا مصر التي صاغ أخبارها معتمداً على مؤرخين مصريين معاصرين للدولة العبيدية في دورها المصري مثل ابن زولاق.

كما لا يخفى ما لكتاب «روض القرطاس»، لابن أبي زرع الفاسي الذي أخذ معلوماته عن صالح بن عبد الحليم وهذا بدوره أخذ عن البرنوسي المعاصر للأحداث في بلاد المغرب الأقصى. إذ إن هذا الكتاب (روض القرطاس) يروي قصة قيام الإمارة الإدريسية حتى سقوطها مفصلا أحداثها السياسية بصورة خاصة مع إشارات عابرة للحياة الاجتماعية والثقافية.

وقد أنار لي جهد مجموعة من العلماء المعاصرين من مؤرخي بلاد المغرب

الطريق حيث أفدت مما كتبه حسن حسني عبد الوهاب في كتابه «ورقات من الحضارة العربية بإفريقية التونسية» الذي استعرض فيه عدداً من القضايا الثقافية بإفريقية خلال القرنين الثالث والرابع الهجريين أفاد منها البحث.

وكذلك كتابه «شهيرات التونسيات»، الذي كشف النقاب عن بعض النساء اللائي تفوقن علميا خلال القرن الرابع الهجري.

وكذلك كتابه «المجمل في تاريخ الأدب التونسي»، الذي استعرض فيه أهم القضايا الأدبية والفكرية والثقافية التي شهدتها إفريقية خلال الفترة موضوع الدراسة.

وأهمية كتب حسن حسني عبد الوهاب تكمن في أنه كان يمتلك كما كبيرا من المخطوطات التي لم يتم تحقيقها غير أنه لا يشير إليها في هوامش كتبه.

كما أفاد البحث مما كتبه ابراهيم حركات في كتابه المغرب عبر التاريخ الذي أماط فيه اللثام عن بعض القضايا الثقافية والسياسية في بلاد المغرب الأقصى منذ عصور ما قبل التاريخ مروراً بدول الأدارسة، والمرابطين، والموحدين، والمرينيين، وقد استفاد الباحث من الجزئية التي تخصه من هذا الكتاب.

أما كتاب عبد الوهاب بن منصور (أعلام المغرب العربي) الذي ترجم فيه لأعلام بلاد المغرب في أجزائه الأربعة، فقد أفاد الباحث من بعض ما ورد في هذه الأجزاء من معلومات وتراجم متصلة بإطاره الزمني.

ولايخفى ما للدوريات العربية من أهمية عند تناولها موضوعات محددة ومركّزة، فقد أفاد الباحث مما كتب في بعض الدوريات العربية التي تهتم بقضايا الفكر والثقافة ومن بين تلك الدوريات، مجلة «دعوة الحق» - ومجلة «كلية الآداب جامعة محمد الخامس»، و«حوليات الجامعة التونسية»، ومجلة «كلية التربية، جامعة الفاتح بطرابلس»، ومجلة «البحوث التاريخية» بمركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية، ومجلة «الأصالة» الجزائرية، ومجلة «كلية الآداب جامعة القاهرة»، ومجلة «كلية الآداب جامعة الاسكندرية».

كما رجع الباحث إلى بعض المراجع الاجنبية المعربة مثل كتاب غواتييه. إ. ف. GAUTIER.E.F «ماضي شمال افريقيا». وكتاب هادي روجي ادريس idris.H.R «الدولة الصنهاجية» وكتاب الفرد بل. Bel. A «الفرق الإسلامية

في شمال افريقيا» وكتاب شارل أندري جوليان Julien-ch.A «تاريخ إفريقيا الشمالية» واستعنا ببعض المراجع الأجنبية ومنها كتاب:

o'callaghan . J.F: A History of Midieval Spain. London 1957.

وبخاصة فيما يخص العلاقات بين المغرب والأندلس أي بين العبيديين والأمويين في الأندلس.

وكتاب: Terrasse. H. "History of MOROCCO Casa blanca 1952.

وكذلك ما كتبه في دائرة المعارف الإسلامية stern S.M. حول Abuyazid Abuyazid al-Nukk'ari in The incyclopaedia of islam. Vol I London 1960, p.p 4 -163.

وكذلك ماكتبه vonder Heyden M: La Berbérie orientale sous la Dynastie des Benou L-Arlab paris 1927.

وبفضل تلك المادة التاريخية التي توفرت أمكن دراسة الموضوع ولم شتاته في مقدمة وتمهيد وستة فصول وخاتمة.

خصص **الفصل الأول** لمعرفة القاعدة السياسية والثقافية في بلاد المغرب أواخر القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي.

أما **الفصل الثاني**: فقد خصصته لمعرفة الاتجاهات السياسية في ظل المتغيرات التي حدثت ببلاد المغرب بعد قيام الدولة العبيدية، ووقوف الأمويين في الأندلس بالتصدي ومواجهتها مستخدمة من زناتة أداتها لتحقيق ذلك وبالمثل قام العبيديون باستخدام صنهاجة للغرض نفسه، وبذلك أذكوا نار القبلية بين القبيلتين طيلة القرن الرابع الهجري.

أما **الفصل الثالث**: فإنه تناول تأثيرات المشرق في الحياة الثقافية للمغرب من حيث المذاهب والعلوم الدينية والأدبية والعلوم الطبية وغيرها، وعلاقة مدن المغرب وعلمائها بنظرائهم في المشرق والأندلس.

أما **الفصل الرابع**: فقد خصصته لدراسة الوضع الثقافي في بلاد المغرب في ظل العبيديين ثم بني زيري الذين سيطروا على معظم أجزائه مركزين في الأساس

على الأدب الذي استخدم لتحقيق أغراض مذهبية وفق اتجاهات واستراتيجيات سعى العبيديون لتحقيقها دون التركيز على بقية العلوم التي تناولها الفصل السادس.

أما **الفصل الخامس**: فقد تركز البحث فيه حول مؤسسات البناء الثقافي في بلاد المغرب وذلك باستعراض دور كل من الكتّاب أو المكتب في تعليم النشء ثم المسجد في مرحلة لاحقة، دون أن ننسى أهمية المؤسسات الثقافية الأخرى كالربط، ومنازل العلماء، وقصور الخلفاء، مؤكدين أثر التعليم في تكريس الاتجاهات الثقافية.

أما **الفصل السادس**: فقد خصصته للحديث عن المعارف والعلوم التي يتمحور حولها المجال الثقافي في بلاد المغرب محاولا إلقاء الضوء على كل صنف معرفي، كعلم القراءات، وعلوم القرآن، وعلم الحديث، والتاريخ، والجغرافيا، والفلسفة، وعلوم اللغة والنحو، وأثر كل علم من هذه العلوم في الاتجاه الثقافي للنابغين في كل صنف معرفي.

وأكدت في هذا الفصل على ازدهار العلوم التطبيقية في بلاد المغرب وأثرها في الحياة العامة، فذكرت علم الطب والصيدلة، وعلوم النبات والحيوان، وعلم الهندسة، مستعينا بما توفر لدينا من المصادر.

وفي **الخاتمة** أوجزت ما انتهى إليه البحث في تقييم عام يبين إيجابيات الاتجاهات الثقافية، والإتجاهات المعاكسة، وما انتهت إليه هذه الدراسة.

ولايسعني بعد إنجاز الأطروحة إلا أن أشير إلى المساعدة الكبرى التي بذلها حضرة الأستاذ المشرف على هذه الأطروحة الدكتور ابراهيم حركات الذي سهر على توجيه الموضوع بملاحظاته القيمة، وكان بحق نعم المعين في محاولة التغلب على العديد من العقبات التي اعترضت سبيلنا في هذا البحث.

فالله تعالى أسأل أن يجازيه عنا أحسن الجزاء.

كما أود أن أشكر الأستاذة الدكتورة نجاح صلاح الدين القابسي على ما أبدته من ملاحظات وتوجيهات قيمة تَخصُّ البحث قبل إعداده للطباعة، والدكتور محمد مسعود جبران الذي تولى المراجعة اللغوية للأطروحة.

فالله تعالى أسأل أن يجازي الجميع عنا أحسن الجزاء.

وأخيرا آمل أن تكون رسالتي وافية بالغرض. فإن كان ذلك كذلك فمن فضل الله، وإلا فحسبي أنني بذلت كل جهدي. وصدق الله تعالى حيث قال:

﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾[1]

وحيث قال أيضا: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾[2].

والحمد لله أولاً وأخيراً

(1) سورة الإسراء، آية 85.

(2) سورة يوسف، آية 76.

تمهيد

قبل الخوض في الموضوع علينا التعريف ببلاد المغرب جغرافية وسكاناً. والتعريف بمفهوم الثقافة حتى يتسنى لنا التحديد المكاني والزماني لموضوع الدراسة.

أولا: الجغرافيا والسكان:

نعني ببلاد المغرب المنطقة الواقعة تحت حدود جغرافية متعارف عليها منذ القدم وحتى اليوم. إذ يحدّها من الشمال البحر الأبيض المتوسط، ومن الجنوب الصحراء الكبرى، ومن الشرق برقة، ومن الغرب المحيط الأطلسي.

وقد أطلق اليونان على هذه المنطقة قديماً اسم «ليبيا» وتمتد من مصر شرقاً إلى المحيط الأطلسي غربا.

وكان للرومان فيها ولايات افريقية Africa، ونوميديا، وموريتانيا.

وتمثل بلاد المغرب جزءاً من الجزيرة، وعلى الأقل في القسم المحدد الذي يسميه الجغرافيون باسم: إفريقية الصغرى، أو إفريقية الأمامية. لأنها محاطة بالبحر من الغرب، والشمال، والشرق، وهي من ناحية الجنوب مفصولة عن باقي القارة الافريقية بالصحراء الكبرى.

وتتميز بانعزالها عن بقية العالم بموقعها الذي تزيده سواحلها الوعرة عزلة إضافة إلى المرتفعات وسلاسل الجبال مما يجعل المواصلات صعبة من الشمال إلى الجنوب، وفي أحيان كثيرة من الشرق إلى الغرب أيضا.

أما مناخ المنطقة ففيه قسوة فهو بارد جداً في فصل الشتاء، وحار جدا في

فصل الصيف، ويتميز في مجموعه بفصل جاف طويل من يونيو حتى أكتوبر ويصحبه فصل حار. كما يتميز بفصل مطير ورطب يصحب الشتاء ومستهل الربيع.

وهنا يجب أن نلاحظ أن توزيع الأمطار مختلف بين إقليم وآخر، فالشريط الساحلي يحظى على الأقل حتى مسافة مائة كيلو متر من البحر في الشمال والغرب أكثر مما تصيب المرتفعات التي بدورها أفضل من الجنوب، -على حدود الصحراء الكبرى- والصحراء لا تنال في أحيان كثيرة بعض الأمطار لسنوات عديدة متوالية وحتى في فصول الأمطار تسقط غير منتظمة! فقد لا تسقط أبدا خلال أسابيع، وقد تنهمر الأمطار كالسيول لبضعة أيام.

ومثل هذا المناخ له أثره على الحالة المائية للبلاد، وعلى توزيع السكان واستقرارهم. فمن ناحية المياه لا توجد أنهار صالحة للملاحة تسهّل الاتصال بين إقليم وآخر. بل لا توجد أنهار، وإنما توجد سيول قوية الجريان وقت انهمار المطر، على أن مجراها يكون جافاً لفترة طويلة من الزمن تتناسب وفترة انهمار المطر وانقطاعها.

وبعض الأنهار القليلة تنبع من ينابيع دائمة، وتخرج من مناطق جبلية تتسرب مياهها لتغذية الطبقات الجوفية للمحافظة على مخزون الماء الجوفي الذي تغذيه مياه الأمطار والثلوج التي تتساقط شتاء.

هذه الأنهار يستفاد منها في ري الأراضي منذ عصور سحيقة.

ومما لاشك فيه بأن مناخا من هذا النوع يؤثر سلبا أو إيجابا في نشاط السكان وتوزيعهم، فحيث تسمح الأمطار، يمكن أن تعطي الزراعة نواتج متشابهة لما تعطيه الأقاليم التي تقع على حوض البحر الأبيض المتوسط ونعني بها بعض الدول الأوروبية.

وفي المناطق التي تقل فيها المياه الجوفية يمكن زراعة النخيل وبعض أشجار الفاكهة والخضروات كما هو الشأن في بعض واحات الصحراء.

وفي المناطق التي تخضر فيها الأرض لفترة وجيزة خلال فترة سقوط أمطار الشتاء أو الربيع لابد من العيش على تربية المواشي التي تساق قطعانها بحثا عن الكلأ والماء.

ولذا فإن المناطق التي تتوفر فيها الأراضي الزراعية التي يمكن ريها بالمياه يقطنها الفلاحون المستقرون بينما البدوي الذي عاش حياة الترحال لا يعرف الاستقرار في أرض معينة بحثا عن الماء والمرعى.

ومن ثم يمكن القول إن هذا المناخ هو الذي فرض هذا التوزيع السكاني منذ زمن بعيدا جدا بين مستقرين زراع، ونصف بدو (زراع أو رعاة) وبدو (رعاة) تبعا للمناطق. وبالتالي أدى إلى اختلاف الكثافة السكانية من منطقة الى أخرى.

ومن الجدير بالملاحظة أن محصول الحبوب -الذي يعتبر غذاء رئيسيا للسكان- يتأثر من منطقة إلى أخرى ومن سنة لأخرى وبخاصة عندما يتوقف المطر عدّة أسابيع في نهاية الشتاء أو في الربيع، وهذه الظاهرة كثيرا ما أشار إليها الجغرافيون عند تصنيفهم لسنوات الجفاف على وجه الخصوص والذي لم تسلم منه منطقة من مناطق بلاد المغرب.

وإلى جانب عدم انتظام الأمطار ثمّ عوامل أخرى مثل غارات الجراد الذي يأتي على كل أخضر في طريقه، وتباين المناخ من صقيع يأتي في غير وقته حين يأخذ النبات في الإنبات. وشدة هبوب الرياح الموسمية التي تزيد عن المعدل في العديد من السنوات.

وقد افتقرت بلاد المغرب الى الوحدة الجغرافية السكانية، وإلى توزيع معقول لمختلف المناطق حول مركز اجتذاب، وانعدام مجاري المياه الكبيرة القابلة للملاحة كل هذه الأسباب جعلت العلاقة بين السكان صعبة نوعاً ما، وأسهمت في تجزئة البلاد وتجزئة السلطة السياسية والإدارية، وما نجم عنها من تحولات واتجاهات ثقافية واجتماعية.

أما السكان فهم منعزلون جغرافيا بعضهم عن بعض بشكل متفاوت، فقد أرغمهم المناخ على اتخاذ حياة غير مستقرة، وعلى أسلوب في العيش وفي السكن، وأعراف تختلف من إقليم لآخر.

على أن تأثيرات سياسية واجتماعية واقتصادية وثقافية كثيرا ما تنجم عند غياب الإدارة السياسية القوية، مما ينشأ عنها غالبا تعرض السكان الأحسن حالا لهجمات وغارات أولئك السكان الذين يسكنون في مناطق قاحلة.

ومن ثم كان لتلك المتغيرات في بلاد المغرب -كما في أي بلد آخر- أثرها في التاريخ السياسي، وفي الثقافة، وفي باقي الظواهر الاجتماعية والاقتصادية.

وفي ظل الإسلام توحّدت بلاد المغرب كما توحّد العالم الإسلامي بكامله، وذلك بما قدمه الإسلام من عقيدة دينية مشتركة، وتشريعا مدنيا واحدا، ومع ذلك ظلت جماعات تناصب أخرى العداء وهي طبيعة النفس البشرية التي تحبّ السيطرة والتملك، مما جعلها تلجأ إلى الأساليب العدوانية التي لا يقرها الإسلام بمبادئه الداعية إلى الحق والعدل.

ثانيا: مفهوم الثقافة:

تعتبر كلمة ثقافة من الألفاظ اللغوية الأكثر شيوعاً في الاستعمال لدى الكتاب والمفكرين في عصرنا الحاضر غير أن الغموض الذي يحيط بمدلولها لدى هؤلاء الكتاب يجعلها بعيده عن أن يكون لها معنى واحد محدد.

لذلك وجب علينا تفصيل القول حول الأصول اللغوية والتاريخية والإجرائية لهذه اللفظة لنتبين أوجه الاستعمال لهذه الكلمة بهدف التوصّل إلى وضع إطار يشمل معنى الثقافة ويحدّد اتجاهاتها.

فقد عرف ابن منظور(1) الثقافة بأنها تعني الحذق، وجاءت من ثقف الشيء أي حذقه.

وفي المصطلحات والمعاجم الحديثة يطلق على كلمة ثقافة culture عدة مفاهيم منها:

1 ـ رياضة الملكات البشرية بحيث تصبح أتم نشاطا واستعدادا للإنجاز.

2 ـ ترقية العقل والأخلاق وتنمية الذوق السليم في الأدب والفنون الجميلة.

3 ـ إحدى مراحل التقدم في حضارة ما.

---

(1) لسان العرب المحيط، إعداد وتصنيف، يوسف خياط، ونديم مرعشلي، دار لسان العرب، بيروت ـ لبنان (د. ت) مج 1/ 364.

4 ـ السمات المميزة لإحدى مراحل التقدم في حضارة من الحضارات[1].

أما جميل صليبا[2] فقد ذكر في معجمه أن للثقافة معنى خاصاً وآخر عاماً.

فالمعنى الخاص هو تنمية بعض الملكات العقلية أو تسوية بعض الوظائف البدنية، ومنها تثقيف العقل ـ وتثقيف البدن ومنها الثقافة الرياضية والثقافة الأدبية، والثقافة الفلسفية....

والثقافة بالمعنى العام: هي ما يتصف به الرجل الحاذق المتعلم من ذوق وحس انتقادي وحكم صحيح، وهي التربية التي أدت الى اكتساب هذه الصفات.

ويرى مالك بن نبي[3] أن كلمة ثقافة كلمة حديثة جاءت من أوربا.

وهناك من يُعرف الثقافة بأنها المحيط الذي يتحرك في حدوده الإنسان فيغذي إلهامه، ويكيّف مدى صلاحيته للتأثير عن طريق التبادل والثقافة في جو من الألوان والأنغام والعادات والتقاليد والأشكال والأوزان والحركات التي تطبع على حياة الإنسان اتجاها وأسلوبا معينا يقوي تصوّره، ويلهم عبقريته ويغذي طاقاته الخلاقة، وأنها الرباط العضوي بين الإنسان والإطار الذي يحوطه.

ولذا لا يمكن تغير الإنسان إلا إذا تغيّر وسطه الثقافي بإنشاء محيط جديد[4].

ومن ثم يمكن أن نخلص إلى أن الثقافة هي ثمرة كل نشاط إنساني محلي نابع من البيئة ومعبّر عنها أو مواصل لتقاليدها في كل الميادين، على أن هذا المفهوم يختلف باختلاف الحضارات والعصور والبيئات، كما تختلف حسب الأشخاص ومستويات ثقافتهم.

أما الاتجاهات فتعني التنوع في مجال الثقافة التي قد تخضع لاتجاهات

---

(1) وهبة، مجدي: معجم مصطلحات الأدب، فرنسي ـ عربي، مكتبة لبنان، بيروت (د. ت)، ص 98.

(2) المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية، دار الكتاب اللبناني ـ بيروت، لبنان ط. أولى 1971م، مج 1/ 378 ـ 379.

(3) مشكلة الحضارة (مشكلة الثقافة) ترجمة عبد الصبور شاهين، دار العروبة، القاهرة، ط الأولى، ص 16.

(4) بن نبي، مالك: م.س، ص 94.

فكرية وعقائدية وسياسية في بعض الأحيان بما يؤدي إلى توجيه الثقافة وفق ايديولوجية أصحاب السلطة الذين قد يواجهون أفكاراً واتجاهات تختلف عن اتجاهاتهم، ومن ثم ينشأ الصراع الثقافي من خلق اتجاه يشاطره المجتمع بغض النظر عن رضا القوى السياسية.

وهذا هو الهدف من خلال هذه الدراسة، التي تتتبع مجالات الثقافة الفكرية والعقائدية والسياسية، وتوضح جهود التيارات المعاكسة ومدى قدرتها على توجيه ثقافة المجتمع توجيها يخالف ما كانت تهدف إليه السلطة محاولين بذلك إظهار السمات الثقافية لبلاد المغرب من خلال دراسة الثقافة السائدة في المدن والقرى التي تمثل ثقلا سياسيا وثقافيا، وتؤثر تأثيرا واضحا في صياغة المنهج والاتجاه السياسي والثقافي رغم تركيز أصحاب السلطة على المدن ذات الثقل السياسي والاقتصادي، والاجتماعي.

الفصل الأول

القاعدة السياسية والثقافية
في بلاد المغرب

أواخر القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي

أولا: القاعدة السياسية في بلاد المغرب

لو تأملنا أحوال بلاد المغرب خلال القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي لوجدنا أن هذا القطر الشاسع كانت تتقاسمه عدّة إمارات مختلفة الاتجاهات، باستثناء برقة التي كانت تابعة لوالي مصر الذي كان يجمع خراجها ويحفظ ولاءها لبني العباس، حيث كانت برقة تمثل خط الدفاع الأول عن مصر عند حدودها الغربية، لذلك نجد أنها ظلت تابعة لمصر ويُعيّن عليها عاملها من قبل واليها.

أما باقي بلاد المغرب فقد كانت تتقاسمه أربع إمارات:

1 ـ إمارة الأغالبة[1]: وتشمل تونس وطرابلس منذ 184 هـ / 800م. وكان مذهب الإمارة الرسمي هو مذهب أبي حنيفة، كما كان الحال في الدولة العباسية، وكانت هذه الإمارة دون سائر إمارات بلاد المغرب ترتبط بتبعية إسمية للعباسيين مقابل إتاوة قدرها أربعون ألف دينار سنوياً[2].

2 ـ الإمارة الرستمية[3]: وتشمل المغرب الأوسط منذ 160 هـ / 786م. وهي إمارة خارجية إباضية تتخذ من تاهرت مقراً لها.

3 ـ إمارة بني مدرار[4]: «بسجلماسة» «جنوب المغرب الأقصى» تافلالت

---

(1) تلّد الخليفة هارون الرشيد إبراهيم بن الأغلب أمر إفريقية سنة 184هـ/ 800م. انظر: الطبري: تاريخ الأمم والملوك، 6/ 472. المسعودي: مروج الذهب: 2/ 537.

(2) ابن الأثير: الكامل في التاريخ: 5/ 104.

(3) أسسها عبد الرحمن بن رستم بتاهرت عام 160هـ/ 776م.

(4) ابن عذارى: البيان المغرب، 1/ 156، البكري: المغرب، ص 148، وأول أمرائها عيسى ابن مزيد الأسود.

الحالية منذ 140 هـ / 766م وهي إمارة خارجية صفرية.

4 ـ الإمارة الإدريسية[1] العلوية الحسنية بالمغرب الأقصى 172 هـ / 787م، وهي إمارة شيعية (زيدية[2]) تتخذ من مدينة فاس مقرا لها، وكان تشيعها مؤقتاً.

وبالرغم من الازدهار الاقتصادي، والثقافي، والاجتماعي الذي حققته الإمارات القائمة في بلاد المغرب فإنها تعرّضت لعوامل الضعف السياسي منذ مطلع القرن الثالث الهجري /التاسع الميلادي، وازدادت حدّة أواخر هذا القرن حتى أصبحت بلاد المغرب بكاملها تعاني من فراغ سياسي يمكن لأية قوة خارجية أن تسيطر عليه، وذلك لما اعترى هذه البلاد من أزمات داخلية تمثلت في الصراع على السلطة، والانقسامات المذهبية، إضافة إلى تعدّد الأجناس من عرب[3]، ومغاربة[4]، وعجم[5]، وأخلاط من بقايا الروم البيرنطيين وغيرهم، أدّى بالتالي إلى عدم التجانس السياسي، ووحدة الهدف إضافة إلى أن أهل البلاد الأصليين كانوا لايطمعون في الاستيلاء على السلطة، وذلك لتنازعهم وقبليتهم التي جعلتهم يرضون بحكام من غير أهل البلاد الأصليين.

كان أمراء بلاد المغرب أول عهدهم يكتسبون قوتهم بضرب الفئات المختلفة بعضها ببعض، ولذلك كان كرسي الإمارة في مأمن من السقوط.

ومع مرور الأيام وتكرار عملية تغليب فئة على أخرى، أصبحت غير ذات جدوى، ولم تعد تلقى استجابة من السكان، فكانت الفتن والثورات على أشدّها أواخر القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي.

---

(1) أسسها إدريس بن عبد الله، الذي نجا من موقعة فخ عام 169هـ، والتي نكل فيها العباسيون بالعلويين أيام الخليفة موسى الهادي انظر (الطبري: م، س، 6/ 416).

(2) نسبة إلى زيد بن علي، وهم أقل غلواً في التشيع غير أنهم يرون الخروج مع كل خارج. انظر: (ابن رسته: الأعلاق النفيسة، مج 7/ 219).

(3) المقصود بهم أبناء الفاتحين، والممثلين في الأرستقراطية المنتشرة في الجيش والإدارة الأغلبية.

(4) المقصود بهم سكان البلاد منذ ما قبل الفتح الإسلامي.

(5) الجند الذين قدموا من بلاد خراسان بداية من الفتح الإسلامي، راجع (ابن عذارى: م.س. 1/ 90).

وبشيء من التفصيل يمكن إلقاء الضوء على تلك الإمارات الأربع متتبعين فترات الفتن والقلاقل التي أدّت فيما بعد إلى أن تكون هذه الإمارات لقمة سائغة لتلك الدعوة الجديدة الوافدة من المشرق، والتي كان يدعو إليها أبو عبد الله الشيعي، لتشهد بلاد المغرب أواخر العقد الأخير من القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي، قيام دولة شيعية «إسماعيلية» احتوت معظم بلاد المغرب. ولنبدأ في تتبع الأحداث الداخلية للإمارات القائمة في بلاد المغرب أواخر القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي ابتداء من شرق بلاد المغرب إلى غربها.

أولا: أحوال إمارة الأغالبة:

قامت إمارة بني الأغلب أول أمرها معتمدة على الأرستقراطية العربية المنتشرة في الجيش والإدارة، إضافة إلى أعداد كبيرة من الخراسانيين[1]. لكن تمرّد بعض القادة مثل منصور الطنبذي حوالي 208 هـ / 823م، وثورات الجند جعلت الإمارة قاب قوسين أو أدنى من السقوط، غير أن الأغالبة تمكنوا بعد عناء، ومشقة من إخماد ثورة الطنبذي[2] التي كانت الشرارة الأولى لمزيد من الفتن والثورات التي كان يخوضها الجيش العربي.

خفف باب الجهاد في صقلية العبء، عن القيروان، وذلك بإرسال المشاغبين من الجند للجهاد فيها، ثم نقل الجيش العربي بكامله إلى صقلية، وأسندت المناصب الهامة للموالي وإلى سكان البلاد الأصليين البعيدين كل البعد عن كل طموح، فشغلت القوات العربية لفترة طويلة في فتح صقلية 212 ـ 290 هـ / 827 ـ 902م. ومنح أمراء الأغالبة ثقتهم إلى عناصر عسكرية اختاروها بين الصقالبة من أصل أوربي، أو من السودان.

وقد كان لهذه الإصلاحات وفتح باب الجهاد في صقلية أثر كبير في الهدوء النسبي الذي عاشته الإمارة ولو أن الفترة التي سادها الهدوء في الداخل لم تكن

(1) ابن عذارى: م.س، 7/ 90.

(2) الطنبذي: نسبة إلى حصن طنبذة، وهو قصر حصين على مقربة من تونس انظر: (عبد الوهاب، حسن حسني: خلاصة تاريخ تونس، ص 65، حاشية (2)).

طويلة وكافية لاستقرار الأوضاع في إفريقية الأغلبية[1].

وبالرغم من النتائج الإيجابية التي رافقت الإصلاحات التي قام بها الأغالبة بخاصة شغل الجند في ساحة الجهاد في صقلية حيث حظيت البلاد بهدوء نسبي فترة من الزمن، فإن الأمور قد تبدّلت على عهد إبراهيم بن أحمد 261 ـ 289 هـ / 874-902م، الذي نعته المؤرخون بتقلب مزاجه وأنه أتي بما تنكره الشرائع من قتل وتنكيل بالرعية، ولم يسلم من أذاه أحد، حتى أنه بسبب تافه وهو قول المنجمين له بأن ابنه أبا عقال سيقتله ويتولى مكانه، سرعان ما بادر إلى قتله والفتك به[2].

حاول إبراهيم بن أحمد إصلاح الأمور الداخلية في إفريقية باستعمال العنف لإخماد الثورات التي كانت تشهدها المدن التابعة لحكمه فازداد الأمر سوءا إذ انتفضت بَلْزمه[3] وتبعتها ثورات مدن عدّة عام 280 هـ / 893م فانتفضت تونس، والجزيرة، والأربس، وباجة، وقمودة بسبب أن إبراهيم بن أحمد أخذ عبيد هذه المناطق وحرم أهلها من خدماتهم، فعمّت الاضطرابات ضد حكم الأغالبة في عهده، وتقلص ملكهم حتى لم يبق لهم إلا الساحل الشرقي وطرابلس، وكانت سياسة إبراهيم بن أحمد العسكرية قائمة على أبعاد الجند العرب وتقريب الصقالبة والزنوج تشبها بما فعله بنو العباس من أبعاد للعرب والفرس وتقريب عناصر جديدة من الترك.

استطاع إبراهيم بن أحمد عن طريق قائده ميمون الحبشي أن يهزم المدن الثائرة ويقمع انتفاضتها في قموده وصطفورة، والجزيرة، ودخل مدينة تونس التي لم يكتف بردُها إلى الطاعة وإنما أباحها لجنده، وأعاد إبراهيم بن أحمد ما فعله بأهل بلْزمة والتي يُذكر أن الجند العرب كانوا يقيمون بها، فجمع خيرة رجالها

---

(1) ابن عذارى: م.س، 1/ 107، العروي، عبد الله: تاريخ المغرب محاولة في التركيب، ص117، ويقدر فترة الهدوء هذه من 226 ـ 244هـ/ 840 ـ 858م.

(2) ابن الخطيب: أعمال الأعلام: «أو تاريخ المغرب في العصر الوسيط» 3/ 73، ابن الأبار: الحلة السيراء، 1/ 77. ويذكر عن إبراهيم بن أحمد: «أنه ارتكب من العدوان وسفك الدماء ما لم يرتكبه أحد قبله».

(3) بَلْزمة: مدينة بأقصى غرب القيروان، انظر: ابن أبي الضياف: إتحاف أهل الزمان، 1/ 115، حاشية (1).

وبنى لهم دوراً، وجعلهم يدخلون من باب واحد، وبعد أن دبّر لهم مكيدة وأحكمها صادر أموالهم، وأمرهم باتباع ابنه عبد الله الذي نفذ مؤامرة أبيه بقتلهم جميعاً، فكانت هذه الحادثة من الحوادث التي زادت في تأجيج الاضطرابات على بني الأغلب(1).

كانت ولاية طرابلس حتى عهد ابراهيم بن أحمد تابعة للأغالبة، وكان قد ولّى عليها ابن عمه محمد بن زيادة الله بن محمد بن الأغلب، الذي وصف بحسن السيرة وكرم الخلق وهي صفات أغضبت ابراهيم بن أحمد، وقد زاد حنقه عليه أن أهل إفريقية كتبوا إلى الخليفة العباسي المعتضد بالله في شأن إبراهيم وسوء سيرته، فقال المعتضد: «عجبا من إبراهيم ما يبلغنا عنه إلاّ سوء الثناء عليه، وعامله على طرابلس يبلغنا عنه خلاف ذلك»(2). وفي الوقت نفسه كتب الخليفة العباسي إلى إبراهيم بن أحمد قول له: «إن لم تترك أخلاقك في سفك الدماء، فأسلم البلاد إلى ابن عمك محمد بن زيادة الله صاحب طرابلس». فغضب ابراهيم من ردّ المعتضد، وخرج خفيّة مظهراً أنه يريد الخروج إلى المشرق، وعندما وصل إلى طرابلس قتل ابن عمه محمد بن زيادة الله وصلبه(3).

ويبدو أن الطريقة التي عالج بها الخليفة العباسي الموقف إبراهيم بن أحمد قد ألهبت نار الحقد في نفسه، حتى إنه اضطر من أجل الوصول إلى ابن عمه وواليه على طرابلس لقتله، أن خاض حرباً ضد نفوسة ـ التي لم تسمح له بالعبور إلى طرابلس ـ معركة أدت إلى تبديد شمل نفوسة عام 283 هـ / 896م. وهي موقعة كان لها تأثيرها على الإباضية وقيل: «إنها كانت المصيبة الكبرى التي تضعضع بها ركن الإمامة بتاهرت»(4).

---

(1) ابن عذارى: م.س، 1/ 123 ويذكر أن هذه الحادثة كانت السبب المباشر لسقوط دولة الأغالبة.

(2) ابن الأبار: م.س، 1/ 179 ـ 180، ابن عذارى: م.س، 1/ 164.

(3) ابن عذارى: م.س، 1/ 164، الزركلي: الأعلام، 1/ 28، ويذهب إلى القول بأن المعتضد بالله قد عزل إبراهيم بن أحمد، وهو أمر لم تشر إليه المصادر العربية المعروفة، وقد استمر إبراهيم بن أحمد حاكماً، حتى عقب قتله عامله على طرابلس.

(4) الدرجيني: طبقات المشائخ، 1/ 91. ويذكر أن هذه الموقعة وما اتصل بها كانت سبباً لانقراض الدعوة، الباروني، سليمان: الأزهار الرياضية، قسم 2، ص 218.

كان إبراهيم بن أحمد يعتقد أنه بإخضاعه للفتن والثورات، والقضاء على كل منافسة لحكمه أن يحقق من وراء ذلك تهدئة الأمور والسيطرة على الأوضاع، غير أن الاستقرار كان مؤقتاً، وهو أشبه بالهدوء الذي يسبق العاصفة، أي إن أهل البلاد أخذوا يتربصون بالأغالبة، ويتحينون الفرصة للخلاص من حكمهم.

كانت منطقة كتامة في أيامه تشهد دعوة حقيقية جادة، وهي دعوة الشيعة الإسماعيلية التي كان يحمل لواءها أبو عبد الله الشيعي، وكانت في انتشار مستمر منذ وصول الداعي حوالي 280 هـ/893م[1]. وعندما سمع ابراهيم بن أحمد بخبره بعث إليه من يقول له: «إن إبراهيم بن أحمد وجهني إليك... يقول لك: ما حملك على تعرض سخطي، والوثوب على ملكي، وإفساد رعيتي والخروج علي؟ إن كنت تبتغي عرضاً من أعراض الدنيا، فإن ذلك مما تجده عندي... وإن كان قصدك قصد من سوّلت له نفسه الخلاف على الأئمة... فقد لعلك عرفت كيف كان عواقب من منته نفسه أمنيتك وسوّلت له ما سوّلت نفسك لك من الهلاك العاجل قبل سوء المصير الآجل... قال أبو عبد الله: قد قلت فاسمع وبلغت فأبلغ، قال له: أما ما ذكرت من التهديد والوعيد فما أنا ممن يُروّع بالوعيد والإيعاد... وأما تخويفك إياي بأنصار دولتك ورجال مملكتك أبناء حطام الدنيا... فإني في أنصار الدين، وحماة المسلمين، والذين لا تروعهم كثرة أنصار الظالمين، مع قول الله: ﴿كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ مَعَ ٱلصَّـٰبِرِينَ﴾ وأما ما أطمع من دنياه... فلست من أهل الطمع فيما عنده، وإنما بُعثت رسولاً لأمر حسم أو قرب، وإنجاز وعد من الله سبق، والله لا يخلف الميعاد! هذا جواب ما جئت به»[2].

لاشك أن رد الداعي الشيعي كان ينطلق من معلوماته عن الأوضاع ـ السائدة

---

(1) النعمان: رسالة افتتاح الدعوة، ص 56 ـ 57. ويذكر النعمان أن وصول الداعي مع القوم إلى كتامة كان منتصف ربيع الأول 280هـ بينما يجعلها المقريزي عام 288هـ، انظر: الخطط 2/160، وكذلك ابن خلدون: العبر: 4/66، ابن حماد: أخبار ملوك بني عبيد وسيرتهم، ص 7، يسمي أبو عبد الله (بالمحتسب) ويقول إنه كان محتسباً بسوق الغزل بالبصرة.

(2) النعمان: م.س، ص 78/80. ويقول النعمان إن إبراهيم بن أحمد بعث بالرسالة مع ابن المعتصم المنجم، ابن الخطيب: أعمال الأعلام، 3/38 ـ 39، القرشي: إدريس عماد الدين: عيون الأخبار وفنون الآثار، 5/48.

في إفريقية حيث ثورات الجند والأهالي ضد حكم الأغالبة، لذلك لم ترهبه رسالة الوعيد، ولم يكن مداهنا أو ضعيفا، كما أنه كان يريد إظهار عزمه أمام أنصاره من قبيلة كتامة، التي حملت على عاتقها إظهار دعوته، كما أن مناعة المنطقة التي يحتمي بها قد أسهمت في تطاوله على الأغالبة.

كان للأحوال السيئة التي كانت تمر بها دولة الأغالبة في إفريقية وطرابلس أثرها على ملك الأغالبة في صقلية، فقد كانت المناوشات على أشدّها بين العرب، والمغاربة، وبعض الفئات الأخرى، ووجد إبراهيم بن أحمد ـ عقب فشل جميع محاولاته الإصلاحية التي سلك خلالها سبيل العنف خاصة في إفريقية ـ أن تلك التناقضات بين الحاكم والسكان ليس من السهل تذليلها فسلّم الإمارة إلى ابنه أبي العباس عبد الله الثاني[1] (289 ـ 290 هـ / 902 ـ 903م). وانتقل إلى صقلية[2] حيث توفي غازيا ومحاصرا لمدينة كسنة جنوب إيطاليا في17من ذي القعدة 289 هـ / 23 أكتوبر 902م. ودفن في صقلية[3].

ترك إبراهيم بن أحمد ابنه أبا العباس عبد الله في إمارة إفريقية منذ 289 هـ / 902م[4]. وحاول أبو العباس عبد الله ـ خلال فترة حكمه القصيرة ـ إصلاح ما أفسده أبوه بإفريقية، غير أن تلك المحاولات باءت بالفشل، في الوقت الذي كانت فيه قوات أبي عبد الله الداعي تتقدم باستمرار وتحقق الانتصارات.

وفي أثناء حكم أبي العباس عبد الله، بلغه أن ابنه زيادة الله الوالي من قبله على صقلية قد أساء السيرة، وذلك بتهافته على ارتكاب المعاصي، فأمر أبو العباس عبد الله بإرجاعه وسجنه بإفريقية[5]، وكان أبو عبد الله قد انزوى على

---

(1) ابن الأبار: الحلة السيراء، 1/ 174، ابن عذارى: م.س، 1/ 133، الشريف، محمد الهادي: تاريخ تونس، ص 44.

(2) ابن عذارى: م.س، 1/ 132، زامباور: معجم الأنساب والأسرات الحاكمة، 1/ 106.

(3) ن.م، 1/ 132، ابن أبي دينار: المؤنس، ص 52، ويقول إنه دفن في رقادة. ابن وردان: مملكة الأغالبة، ص 61. ويذكر أن إبراهيم بن أحمد مات بصقلية، ونقل في تابوت إلى إفريقية ودفن بالقيروان.

(4) ابن الأبار: م.س، 1/ 174 ـ 175. ويذكر أن تولية أبي العباس عبد الله كانت يوم الجمعة 22 ربيع الأول 289هـ. وقد ملك سنة واثنين وخمسين يوماً، قتل آخر شعبان سنة 290هـ.

(5) ابن الأبار: م.س، 1/ 174، ويذهب ابن عذارى إلى القول بأن سبب استدعاء زيادة =

نفسه، ولم يعد يثق بأحد واكتفى باتخاذ ثلاثة من الصقالبة يقومون على خدمته.

أراد هؤلاء الصقالبة التقرب من زيادة الله فوثبوا على أبي العباس عبد الله وقتلوه ليلة الأربعاء 29 شعبان 290 هـ / 28 يوليو 903م[1]، ونقل الصقالبة الخبر إلى زيادة الله وهو في سجنه، وحملوا إليه الخبر بمقتل أبيه، ولكنه لم يصدق ذلك واعتقد أنها مكيدة من أبيه، لكن الخدم أحضروا إليه رأس أبيه، فأظهر الغضب والحزن، ولا يستبعد أن تكون المكيدة من تدبيره، حيث بادر زيادة الله بالتخلص من قتلة أبيه وعلّق رؤوسهم على باب مدينة القيروان[2] حتى لا ينكشف أمره.

وعندما تسلّم زيادة الله مقاليد الأمور في الإمارة 290 ـ 296هـ / 903 ـ 909م. كانت الحرب قائمة بين عمه أبي الأحول، وبين أبي عبد الله الشيعي، وقد حقّق الأغالبة في هذه الفترة عدة انتصارات على جيش كتامة، وتمكنوا من إيقافه[3].

بعث زيادة الله إلى عمه أبي الأحول بلسان أبيه أبي العباس عبد الله، يطلب إليه العودة من ساحة الحرب، وذلك أنه خاف على ملكه منه، وعندما وصل أبو الأحول بادر زيادة الله إليه وقتله، وفعل مثل ذلك مع باقي أقاربه، وعندما سمع أبو عبد الله الشيعي بما حدث في إفريقية استبشر خيرا وتابع فتوحاته[4].

هذه نبذة مبسطة عن أحوال دولة بني الأغلب الداخلية خصوصا الفترة التي تزامن معها قيام الدعوة العبيدية، وهي الفترة التي ازدادت فيها الاضطرابات داخل الأسرة الأغلبية، ومهّدت السبيل لقيام الدولة العبيدية الشيعية، والتي لم يكن تزامنها مع ضعف الإمارة الأغلبية فحسب، لا بل إن حالة الضعف هذه كانت تعم

=الله من صقلية هو أنه كان يريد الانتزاء عليه، انظر البيان، 1/ 134. ابن وردان: م.س، ص 62، ويذكر أن حبس زيادة الله كان بسبب شربه الخمر.

(1) ابن الأبار: م.س، 1/ 175، عبد الوهاب، حسن حسني: خلاصة تاريخ تونس، ص 74.

(2) الداوداري: كنز الدرر وجامع الغرر «الدرة المضيئة في أخبار الدولة الفاطمية» 6/ 40، بينما يؤكد ابن الأثير أن المؤامرة كانت من تدبير زيادة الله نفسه انظر: الكامل، 6/ 23، ابن أبي دينار: المؤنس، ص 53، ابن الأبار: الحلة السيراء، 1/ 175، ابن الخطيب: م.س، 3/ 38، ابن أبي الضياف، إتحاف أهل الزمان. . . ص 117، ابن وردان: م.س، ص 62).

(3) ابن الأثير: م.س، 6/ 28.

(4) ابن عذارى: م.س، 1/ 136.

بلاد المغرب بكاملها لذلك سنجد من خلال متابعة الأحداث أن الدعوة العبيدية لم تلق كبير عناء في نشر نفوذها مثلما وجدت في المشرق من صعوبات جمة على يد العباسيين، ولم يكتب لها أن ترى النور إلا في ضوء الضعف الذي كانت عليه الإمارات المنتشرة في بلاد المغرب.

ثانيا: أحوال الإمارة الرستمية:

أما إمارة بني رستم، فإنه عند وفاة مؤسسها عبد الرحمن بن رستم 160 ـ 168هـ / 776 ـ 784م. ترك الوصية في سبعة مقتفيا أثر عمر بن الخطاب، ومحققا مبدأ من مبادئ الخوارج وهو الشورى في اختيار الإمام، غير أن الخليفة عمر لم يجعل ابنه ضمن الستة المرشحين، بينما جعل عبد الرحمن ابنه عبد الوهاب أحد السبعة المرشحين للإمارة، وتم اختياره.

وبالرغم من أن اختيار عبد الوهاب بن رستم تم بطريقة تشبه الشورى لكن يزيد بن فندين أحد السبعة المرشحين لم يرض بما آلت إليه الإمامة واعتبر ذلك خروجا عن مبدأ الخوارج[1] ومن ثمَّ أعلن ابن فندين الحرب ضد عبد الوهاب، بعد أن جمع أتباعه، وكاد أن ينتصر عليه، ولو أن أحداث التاريخ المتشابهة تتكرر إذا تكررت نفس الأسباب. إذ طلب عبد الوهاب التحكيم عندما أحس الهزيمة مثلما فعل معاوية في موقعة صفين، وتم الأمر لعبد الوهاب، ولعل انتصار عبد الوهاب آخر الأمر وفوزه بالإمارة يرجع إلى مناصرة أخواله من قبيلة زناتة له ـ والتي كانت تمثل قوة الدولة الرستمية داخل تاهرت ـ وكأن فكرة التنصيب بالتوريث قد تغلبت على فكرة التنصيب بالانتخاب[2].

---

(1) ينص مذهب الخوارج على أن الإمامة حق لكل مسلم حرّ، ولو كان عبداً حبشياً، وأنه لا يجوز لخليفة أن ينزل عن منصبه بعد انتخابه، ولكن يصح عزله أو قتله إذا جار أو أساء استخدام سلطته، وقد اشتهر الخوارج بالتعصب لمبادئهم، والتحمس لها، وكان أساس تسميتهم خروجهم عن علي بن أبي طالب، ولم يرضوا بالتحكيم عقب موقعة صفين 36هـ/ 657م.

انظر: الشهرستاني: الملل والنحل، ص 165 وما بعدها، البغدادي: الفرق بين الفرق، ص 61 ـ 63).

(2) الدرجيني: طبقات المشائخ بالمغرب، 1/ 47، ويذكر أن الأمر تم لعبد الوهاب بعد مبايعة

وقد أثارت إمامة عبد الوهاب وطريقة انتخابه هذه عدة إشكاليات ضاعفت من حدّة انقسام الخوارج في تاهرت فظهرت فئة النكار وهي التي أنكرت إمامة عبد الوهاب بن رستم[1].

وبالرغم من الإقرار ـ بعد مشقة وعناء ـ بإمامة عبد الوهاب بن رستم، فإن مشاكل وصعوبات داخلية وخارجية واجهت فترة حكمه، واستطاع التغلب عليها بطريقة كان لها أكبر الأثر على مستقبل الدولة الرستمية، وقد عانى أحفاده عواقب هذه السياسة.

ومهما يكن من أمر فإن عبد الوهاب ذاته قد استطاع على عهده أن يحفظ دولته قوية متماسكة طيلة فترة حكمه ويحقق لها ازدهارا اقتصاديا وثقافيا ممتازا.

وما أن توفي عبدالوهاب بن رستم حوالي 208هـ / 823 ـ 824م. حتى تكرّرت عملية التوريث فتولّى أفلح بن عبد الوهاب الإمامة مكانه. وقد اتبع الأفلح سياسة أبيه، واعتمد على الفرس اعتمادا كبيرا فسيطروا على التجارة وأمور السياسة في البلاد حتى قيل إن أحدهم ويدعى ابن وردة بني قيصرية سماها باسمه، وكان له حرس خاص تحت رياسته، وكان يتمتع بمركز رئيس الشرطة، فكانت فرقة من الشرطة تحرس قيصريته[2]، كما سيطر الفرس على أمور التجارة، وساد الرخاء ونعم أهل تاهرت بالبذخ والهناء، فكان ذلك سببا من أسباب ضعف الدولة، ذلك أن الخوارج الذين ألفوا شظف العيش قد اتجهوا نحو البذخ، وبناء القصور وأهملوا استعداداتهم العسكرية.

لقد ظهرت نتائج سياسة الأفلح واضحة عقب وفاته 240 هـ / 854م، وتكررت عملية التوريث للمرة الثالثة وكأن خوارج تاهرت قد أسقطوا مبدأ الإمامة عندهم[3].

مسعود الأندلسي له، وتبعه الباقون، ابن تاويت، محمد: دولة بني رستم، صحيفة المعهد المصري للدراسات الإسلامية، مج 5/ 113، مدريد 1957م.

(1) ابن الصغير: ذكر بعض الأخبار في الأئمة الرستميين، ص 16.

(2) ابن الصغير، م.س، ص 62، ويصف بدقة الرخاء الاقتصادي، وترف بعض الأفراد، وبناء القصور والأسواق الخاصة، وخاصة العجم، ابن تاويت محمد: دولة بني رستم، ص 122 ـ 123.

(3) الدرجيني: طبقات المشائخ، 1/ 47. ويذكر أنه يحدث عقب كل ولاية اعتراض من الخوارج على التنصيب بالوراثة، ويرجع مبارك الميلي، السبب في استمرار الوراثة في

تولّى أبو بكر بن الأفلح الإمارة فترك الحبل على الغارب، حيث لم يتّصف بما اتصف به أبوه وجدّه من حزم وقوة بل عكف على مجالس الأدب، وترك الأمر في يد أخيه أبي اليقظان، وصهره محمد بن عرفة يُسيّران أمور البلاد.

فقد كان أبو اليقظان في سجن بني العباس وأفرج عنه الخليفة المتوكل العباسي عندما تولى أمر الخلافة العباسية، وتشرّب أبو اليقظان نظم العباسيين وإدارتهم للدولة[1].

وقد حاول أبو اليقظان إصلاح البلاد بمساعدة صهر أخيه ابن عرفة، ولكنّ خاصة الإمام أبي بكر كانوا يحسدون ابن عرفة على مكانته في الدولة، فدبّروا قتله بعد أن خوفوا الإمام أبي بكر منه بمحاولة الاستيلاء على الإمارة، فقام خادم لأبي بكر فقتل ابن عرفة، وطالب الناس بثأر ابن عرفة، وتولى رجل يدعى محمود بن الوليد القيادة العامة في هذا الأمر[2].

ولما كان المجتمع التاهرتي يضم أخلاطًا من المغاربة، والعجم، والعرب. وقف المغاربة والعجم في هذه الفتنة تحت لواء أبي اليقظان أخي الأمير أبي بكر الذي التزم داره، بينما كانت الفتنة على أشدّها. وهرب الأمير أبو بكر، ووقفت قبيلة هوّارة إلى جانبه بينما وقفت قبيلة لواته إلى جانب أبي اليقظان، وظهر في المنازعات طرف ثالث، وهو ابن مسالة وطلب الأمر لنفسه، غير أن هروب الإمام أبي بكر ضيّع الفرصة على ابن مسالة حيث لم يبق معه إلا عدد قليل بالمدينة، وتمكّنت لواته من تنصيب أبي اليقظان في الإمامة بعد حرب أهلية دامت سبع سنين بتاهرت، واستقر الأمر بعدها لأبي اليقظان أربعين عاماً وتوفي عام 281 هـ / 894م[3].

أسرة عبد الرحمن بن رستم إلى المنافسة بين عناصر السكان، ذلك أن هذه المنافسة كانت أشد من منافستهم للأجنبي عنهم، فلو انتقلت الإمامة إلى إحدى القبائل لنازعتها بقية القبائل: فكان الرستميون يقربون إليهم النفوسيين والفرس لفقدانهم عصبيتهم، انظر: مبارك الميلي: تاريخ الجزائر في القديم والحديث، ص 19، ويؤكد هذا الرأي أن الإمامة ـ عقب وفاة مؤسس الدولة عبد الرحمن بن رستم انحسرت في مسعود الأندلسي، وعبد الوهاب ابن رستم. انظر: أبو زكريا: سير الأئمة وأخبارهم، ص 56.

(1) ابن الصغير، م.س، ص 31 ـ 32.

(2) ابن الصغير: ذكر بعض الأخبار في الأئمة الرستميين، ص 36.

(3) ن.م، ص 38 ـ 40.

ثم قام أهل الحرب وولوا إبنه أبا حاتم، وزادت القلاقل في عهده فنزعت منه الإمامة إلى عمه يعقوب بن الأفلح، إلى أن تدخل ابن وانودين الذي أخذ على عاتقه إرجاع أبي حاتم إلى الإمامة.

وقد عقب أحد المؤرخين[1] على نتائج هذا النزاع بقوله «إن النزاع على الإمارة، قد كان سببا في قطع السبل، وفرغ من أيدي الناس الحرث والزرع».

وعلى الرغم من أن يعقوب بن الأفلح قد بقي على رأس الإمارة أربع سنوات 284 ـ 288 هـ / 897 ـ 901م. فإنه رحل بعدها إلى وارجلان.

وعندما غزا الشيعة تاهرت عرض عليه أهل وارجلان الإمامة فقال لهم «لا يستر الجمل بالغنم». ويُقال إنه قال لأصحابه «... لا يجتمع منكم إثنان إلا كان عليهما الطلب، افترقوا فقد انقطعت أيامكم وزال ملككم ولا يعود إليكم إلى يوم القيامة»[2].

ولكن بالرغم من الأحداث السياسية المتعاقبة التي ألمت بإمارة بني رستم، والتي انعكست سلبا على استمرارها، وأدت إلى سقوطها، فإن ذلك لا ينفي وجود تقدم اقتصادي عبرت عنه تلك القدرة الكبيرة للإمارة الرستمية حين قبل مؤسسها عبد الرحمن بن رستم المعونة التي أرسلها إليه خوارج البصرة للمرة الأولى، وامتناعه عن قبولها في المرة الثانية[3].

وكذلك بما وصفها المقدسي[4] عندما قال عن تاهرت «... وانتعش بها الغريب، واستطابها اللبيب... وهو بلد كثير الخير رحب رفق طيب رشيق الأسواق غزير الماء جيّد الأهل قديم الوضع محكم الرصف عجيب الوصف». وشهادة المقدسي هذه تأتي بنا إلى القرن الرابع الهجري أي بعد سقوط الدولة وتبعيتها لبني عبيد.

وإلى جانب هذه الحياة الاقتصادية المزدهرة، كانت الحياة الثقافية التي سنعرض لها لاحقا متقدّمة أيضا. فقد وصفها ابن الصغير المالكي[5] وصفاً دقيقا

(1) ن.م، ص 53.
(2) أبو زكريا: سير الأئمة وأخبارهم، ص 124.
(3) ابن الصغير، م.س، ص 38.
(4) أحسن التقاسيم، ص 228.
(5) ذكر بعض الأخبار في الأئمة الرستميين، ص 117.

عندما أشار إلى حركة الجدل والمناظرة التي كانت تدور بالمسجد الجامع بتاهرت بقوله «كانت مساجدهم عامرة وجامعهم يجتمعون فيه. . . إلا أن الفقهاء تناجت فيما بينهم وتناظرت ومن أتى إلى حلق الأباضية من غيرهم قربوه وناظروه ألطف ومناظرة وكذلك من أتي من الإباضية إلى حلق غيرهم كان سبيله كذلك».

ومن ثمّ يمكن القول إنه رغم الفتن التي سادت الإمارة الرستمية بين الحين والآخر، وما كان لها من مردود سلبي على الحياة السياسية في الإمارة والتي أدت إلى سقوطها آخر الأمر على أيدي العبيديين عام 296 هـ / 909م. رغم ذلك فإن الحياة الاجتماعية التي جمعت بين فئات متعدّدة من المغاربة، والعجم، والعرب وأصحاب مذاهب مختلفة من إباضية (وهبية، ونكارية) وسنّة (مالكية، وربما أحناف أيضا) وبعض الواصلية (المعتزلة) فقد هيأ ذلك لقيام حركة ثقافية زادتها حرية الجدل والمناظرة متانة ورسوخا.

ثالثا: أحوال إمارة الأدارسة:

أما إمارة الأدارسة في المغرب الأقصى، فلم يكن وضعها بأحسن من أوضاع باقي الإمارات القائمة في بلاد المغرب، فمؤسسها إدريس بن عبد الله بن الحسن ابن الحسن بن علي بن أبي طالب قتل عام 177 هـ / 793م بمكيدة من الخليفة العباسي هارون الرشيد، وتنفيذ ابن الشماخ، وبمساعدة ولاة إفريقية[1].

وعندما تولى إدريس الثاني الإمارة استمر العباسيون في تآمرهم على دولة الأدارسة بمساعدة أتباعهم الأغالبة في إفريقية، حيث تمكّنوا من قتل راشد مولى الأدارسة، والوصي على إدريس الثاني[2].

وظلّ إدريس الثاني رغم حداثة سنه يسوس أمور الدولة حيث استطاع أن

(1) الطبري: تاريخ الأمم والملوك، 6/ 416، ابن خلدون: العبر، 4/ 25.

(2) ينسب إلى إبراهيم بن الأغلب أبيات يقول فيها:

ألم ترني بالكيد أرديت راشدا ... بأخرى وإني لابن إدريس راصد

تناوله عزمي على نأي داره ... بمختومة في طيّهن المكايد

انظر: الرقيق القيرواني: تاريخ إفريقية والمغرب، ص 214، ابن أبي زرع: روض القرطاس، ص 27.

يوسّع أملاكه حتى وصلت حدود تلمسان، وشهدت الدولة في عهده فترة من الازدهار، وتوفي إدريس الثاني 213 هـ / 828م. وتولّى ابنه محمد الذي قسم الدولة على إخوته ظنا منه بأن ذلك سيزيد من قوة الدولة. الأمر الذي أدى إلى قيام منازعات بين الإخوة، كانت سببا في ضعف قوتهم، وتفرق كلمتهم، وخضوع بعضهم لبعض عن طريق القوة فاستحكمت العداوة بين أبنائهم، وتفرقت كلمتهم. وقد وصف اليعقوبي بعض تلك المنازعات المستمرة بين يحيى بن يحيى صاحب عدوة القرويين في فاس وبين داود بن ادريس صاحب عدوة الأندلسيين بقوله: «... كل واحد منهما يخالف على صاحبه يدافعه ويحاربه»[1].

وقد أدت هذه الأوضاع إلى طمع أحد الطامعين ويدعى عبد الرزاق الخارجي إلى امتلاك مدينة فاس لفترة من الزمن إلى أن تمكن الأدارسة من استرجاعها على يد يحيى بن القاسم بن ادريس المعروف «بالصرام». وظل أمر الأدارسة متفرقاً حتى قيام الدولة العبيدية في إفريقية عام 297 هـ / 909م[2].

هذه صورة عن حياة دولة الأدارسة، وما ذهبت إليه من الفرقة والانقسام الذي بدأ منذ وقت مبكر من قيام هذه الدولة، التي شهدت منذ بدايتها مقتل مؤسسها ثم مولاه ووصيه على العرش (الإمارة)، ثم كانت القسمة التي أشارت بها جدّتهم كنزة، ورضي بها الأمير محمد فكانت تلك سببا حقيقيا في تفرق الأدارسة، وفقدان مكانتهم وسيطرتهم كقوة موحّدة في المغرب الأقصى.

وعلى الرغم من أن المصادر التي بين أيدينا تشير إلى أن هذه الدولة ليس لها من المغالاة في التشيّع، فإن وجودها في حدّ ذاته قد خدم تلك القوة الجديدة التي ستحل ببلاد المغرب، وهي الدولة العبيدية، فقد مهّدت أحداث مقتل إدريس بن عبد الله مؤسس دولة الأدارسة إلى زيادة التعاطف مع آل بيت الرسول صلّى الله عليه وسلّم. على أن ذلك لا يعني أن أهل المغرب قد اعتنقوا المذهب الشيعي، وأصبحوا من المغالين فيه. ذلك أن الأدارسة أنفسهم لم يكونوا من المغالين في التشيّع، وقد عرف صاحب مذهبهم بالتسامح وعدم التشديد وهو مذهب الإمام

---

(1) اليعقوبي: كتاب البلدان، ص 358.

(2) ابن خلدون، م. س، 4/ 30 ـ 31.

زيد بن علي بن أبي طالب، الذي لاينكر إمامة الشيخين، أبي بكر وعمر مثلما يذهب الشيعة الإسماعيلية، ويقول بجواز إمامة المفضول مع قيام الأفضل (حسب رأي الزيدية)[1].

ومهما يكن من أمر فإن وجود الأدارسة منذ زمن بعيد قبل قيام الدولة العبيدية لا ريب أنه مهّد الطريق أمام التشيّع، وزيادة التعاطف مع آل البيت في بلاد المغرب، رغم معارضة الأغلبية الزناتية التي وقفت إلى جانب الأمويين في الأندلس معارضة للوجود العبيدي في المغربين الأوسط والأقصى.

رابعا: أحوال إمارة بني مدرار «سجلماسة»

كانت إمارة سجلماسة ذات موقع استراتيجي جعلها تتحكم في التجارة عبر الصحراء لاسيما ذهب السودان (غانا) الذي كان سببا في ازدهارها الاقتصادي علاوة على كثرة خيراتها، ووفرة زرعها ومياهها، وقد أسهب الجغرافيون العرب في ذكرها[2].

كانت الحياة السياسية في أول أمرها تسير سيرا طبيعيا، وكان بعض أمرائها على مذهب الخوارج الصفرية، وهو مذهب غالبية السكان في الإمارة، وكان يؤمها رجال الفكر من الأدباء والعلماء من أطراف بلاد المغرب[3].

بدأ الاضطراب السياسي منذ أن تولّى اليسع بن أبي القاسم، الذي خلع أخاه إلياس المعروف (بالوزير) حوالي 194 هـ / 809 ـ 810م. واستطاع اليسع أن يقوم بإصلاحات داخلية فبنى سور سجلماسة، وعمر البلاد وبنى القصور ودوخ بلاد الصحراء، وأخذ خمس معادن درعة، وأظهر مبدأ الخوارج الصفرية، ووصلت الدولة على عهده أوج قوتها واتساعها. وتوفي اليسع حوالي 208 هـ / 823م.

---

(1) الشهرستاني: الملل والنحل، ص 304.

(2) البكري: المغرب، ص 148 ـ 149، ياقوت الحموي: معجم البلدان، 10/ 192. ابن حوقل: صورة الأرض، ص 90، مجهول: الاستبصار، ص 200 ـ 201.

(3) الدرجيني: طبقات المشائخ، 1/ 110، الباروني: الأزهار الرياضية، قسم 2، ص 78 ـ 79.

وخلفه ابنه مدرار المنتصر بن اليسع 208 ـ 263هـ / 823 ـ 875 (877)م[1]. وكانت الإمارة تسير على عهده سيرا حسنا، ولعلّ ذلك يرجع إلى جهود والده الذي أرسى دعائم عرش الإمارة اقتصاديا وسياسيا.

لكن الأمر اختلف عندما عهد مدرار آخر أيامه بحكم الإمارة إلى ابنه ميمون من (أروى بنت عبد الرحمن بن رستم[2])، وكان لمدرار ولدان بنفس الإسم ميمون ابن الرستمية، وميمون ابن بقية. وبحكم الوصية تولى ميمون (من أروى) الإمارة، فقام عليه أخوه ميمون (ابن بقية) وسانده أهالي سجلماسة[3] واستمرت الحرب بين الأخوين طيلة ثلاث سنين حسم الأمر خلالها لابن بقية[4]، ويبدو أن قيام الأهالي إلى جانب ابن بقية خوفا من تدخل بني رستم أخوال ميمون (من أروى) في شؤون سجلماسة، وآل حكم الإمارة لابن بقية، ولكنّه رفض أن يتقدم على أبيه، فأعاد الأهالي أباه مدرارا، ولكن مدرارا حاول أن يعيد (ابن الرستمية)، لكن الأهالي علموا بمخططه فحاصروا القصر، وقدموا ابن بقية[5].

توفي مدرار في حياة ابنه ميمون ابن بقية 253 هـ / 867م. واستمر حكم ابن

---

(1) ابن خلدون: العبر، 6/ 267. ويجعل تولية اليسع سنة 194هـ. ويقول إن إمارته دامت 34 عاماً، وفي نفس الوقت يذكر وفاته سنة 208هـ، فإذا أضفنا سنة ولايته إلى عدد سني حكمه وجدنا أن وفاته كانت سنة 228هـ، والصحيح ما ذكره البكري، ص 150. ابن الخطيب: أعمال الأعلام 3/ 143، وهو أن تاريخ ولايته كانت 174هـ، بينما تتفق جميع المصادر السابقة في سنة وفاته وهي سنة 208هـ.

(2) يسميها ابن الخطيب (هنو)، انظر: أعمال الأعلام، 3/ 143.

(3) الملاحظ أن تدخل الأهالي في شؤون الإمارة ظاهرة عامة عند الخوارج في تاهرت، وكذلك في سجلماسة، وربما كان ذلك استناداً لمبدأ الخوارج في حق الرعية في اختيار الإمام وخلعه.

(4) القلقشندي: صبح الأعشى، 5/ 165، ابن الخطيب: أعمال الأعلام، 3/ 143.

(5) تختلف الروايات وتضطرب في تولية أمر سجلماسة على عهد مدرار بن اليسع، فإن ابن خلدون يقول: إن ميمون (ابن الرستمية) تمكن من خلع أخيه (ابن بقية) بعد حرب دامت ثلاث سنين، وأخرجه من سجلماسة، ولكن أساء السيرة فخلعوه وأعادوا والده مدرار. انظر: ابن خلدون: العبر 6/ 268، بينما يذهب ابن الخطيب إلى القول بأن مدراراً هو الذي أبعد ابنه (ابن بقية) خارج سجلماسة وسلم الأمر (لابن الرستمية). انظر: ابن الخطيب: م.س، 3/ 143 ـ 144.

بقية إلى عام 263 هـ / 876 ـ 877م. وتولى بعده ابنه محمد، الذي لم يحدث في عهده القصير ما يجدر ذكره. وتوفي عام 270 هـ / 883م. فولّى ابن أخيه المنتصر ابن اليسع بن مدرار الذي أحسن السيرة ونظم الجيش، وعزم على الغزو، ولكن أمانيه لم تتحقق بسبب مداهمة الشيعة لإمارته عام 296 هـ / 909م.

ومهما يكن من أمر فإن إمارة سجلماسة كانت في معظم أيام أمرائها على مذهب الخوارج الصفرية، وإن كان بعض أمرائها قد خطب لبني العباس أيام المنصور، والمهدي والرشيد، على أن ما حدث داخل سجلماسة من تدخل العامة في شؤون الإمارة، والتناحر على السلطة خاصة بين أبناء مدرار، أدّى دون شك إلى تعطيل الحياة السياسية، وشغل الناس بالفتنة، ولم يتمكن آخر أمرائهم من إصلاح أحوال البلاد بسبب مداهمة العبيديين لهم.

هذه صورة عن الأوضاع السياسية الداخلية في بلاد المغرب أواخر القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي، والتي تمثل حالة التفكك التي كانت عليها الإمارات المغربية، ومما زاد الأمر سوءا أن هذه الإمارات كانت مختلفة الاتجاهات السياسية والمذهبية الأمر الذي جعل تعاونها مع بعضها البعض محدودا، ولم تكن من القوة بحيث يمكنها مواجهة الخطر المحدق بها. وهذا لا يعني نفي وجود علاقات طيبة بين بعض هذه الإمارات، ولكن هذه العلاقات لم تكن قوية وقادرة على مواجهة الأخطار الخارجية.

وإذا بحثنا في علاقة الإمارات المغربية بعضها ببعض، أمكننا أن نعرف إلى أي مدى ساهمت تلك العلاقات في ضعف الجبهة المغربية، حتى أنها وقفت عاجزة أمام التيار الشيعي الجديد.

1 ـ علاقة الأدارسة بالأغالبة:

ظل الأغالبة الحارس الأمين لبني العباس في بلاد المغرب منذ أن قلّد هارون الرشيد، ابراهيم بن الأغلب حكم إفريقية عام 184 هـ / 800م، ويبدو ذلك جليا عندما قام الأغالبة بقتل راشد مولى إدريس بن عبد الله، وحققوا ما كانت دولة بني العباس نفسها عاجزة عن تحقيقه، وتولّى الأغالبة أيضا مسؤولية التآمر على حياة إدريس الثاني، والترصّد له، وحققوا في ذلك شوطا بعيدا، وكادوا يقضون عليه،

غير أن الأمور قد سويّت بين الإمارتين[1].

كانت هذه المواقف للأغالبة كافية في حدّ ذاتها في تحديد العلاقة مع الأدارسة العلويين، وكانت دون شك علاقة غير ودّية، ولكن فترة الهدوء التي أعقبت هذه الأحداث، وكفّ الأغالبة أيديهم عن التآمر ضد الأدارسة بعد أن ثبت حكمهم في إفريقية ـ وانشغلوا في فتح صقلية وفي إخماد الثورات الداخلية التي قامت ضدهم ـ كانت من نتيجتها أن شهدت العلاقات فترة من الهدوء لا بل إن بعض أمراء بني الأغلب كانوا يهددون بنقل ولائهم للأدارسة، إذا ما حاول العباسيون المساس باستقلالهم الذاتي، خاصة وأن الأدارسة كانت تراودهم فكرة توحيد بلاد المغرب تحت سيطرتهم وضم المشرق بعد ذلك[2].

ويستدل على طموح الأدارسة هذا بنص رسالة من المولى إدريس بن عبد الله إلى أهل مصر[3]. وهذا لا يعني أن الأغالبة كانوا جادين في نقل ولائهم من العباسيين إلى الأدارسة، ولكن يبدو أن ذلك مجرّد مناورة أو مساومة سياسية خاصة وأن العباسيين كانوا يحرصون تماما على إبقاء إفريقية الأغلبية تابعة لهم لتكون كما أرادوا لها حاجزا دون تقدم الأدارسة، والخوارج نحو المشرق بل والتآمر على دولتهم وإسقاطها. ومما تجدر الإشارة إليه أن سياسة الأغالبة التوسعية

---

(1) الرقيق القيرواني: تاريخ إفريقية والمغرب، ص 213.

(2) ابن الخطيب: أعمال الأعلام، 3/17 ـ 18.

(3) يقول المولى إدريس في الرسالة التي وجهها لأهل مصر بعد البسملة: «أما بعد فالحمد لله رب العالمين لا شريك له الحي القيّوم، والسلام على جميع المرسلين وعلى من اتبعهم، وآمن بهم أجمعين «أيها الناس، إن الله بعث نبيه محمداً ﷺ بالنبوة، وخصه بالرسالة، وحباه بالوحي، فصدع بأمر الله، وأثبت حجته، وأظهر دعوته، وأن الله جلّ ثناؤه، خصنا بولاءته، وجعل فينا ميراثه، ووعد فينا وعداً سيفي له به، فقبضه إليه محموداً لا حجة لأحد على الله ولا على رسوله ﷺ. فللّه الحجة البالغة، فلو شاء لهداكم أجمعين، فخلفه الله جلّ ثناؤه بأحسن الخلافة، غذانا بنعمته صغاراً، وأكرمنا بطاعته كباراً، وجعلنا الدعاة إلى العدل إلى سبيل ربنا جلّ ثناؤه، فكان مما خلفته أمته فينا أن سفكوا دماءنا، وانتهكوا حرمتنا، وأيتموا صغيرنا، وقتلوا كبيرنا وأثكلوا نساءنا وحملونا على الخشب وتهادوا رؤوسنا على الأطباق فلم نكل ولم نضعف، بل نرى ذلك تحفة من ربنا جل ثناؤه وكرامة أكرمنا بها محمداً وقضت بذلك الدهور، واشتملت عليه الأمور، وربي منا عليه الصغير وهرم عليه الكبير»، انظر ابن الخطيب أعمال الأعلام، 2/17 ـ 18، حاشية (2).

وزيادة سيطرتهم في البحر، قد أفزع الأدارسة مثلما أفزع باقي الإمارات في بلاد المغرب ـ وحتى الأندلس ـ مما أدى إلى زيادة التحرك الأندلسي باتجاه المغرب الأقصى لتكوين حلف مضاد للأغالبة لمنعهم من التوسع باتجاه المغرب، وساعد ذلك على زيادة التقارب بين الإمارات المغربية للشعور المشترك بالخطر الأغلبي الموالي للعباسيين[1].

2 ـ علاقة الأغالبة بالرستميين:

كانت علاقة الأغالبة بالرستميين في بدايتها حسنة، أي منذ توقيع معاهدة هدنة وحسن جوار بين عبد الرحمن بن رستم وبين حاكم القيروان حوالي 171 هـ / 787م. لكن متاخمة حدود الأغالبة لبني رستم، وميل نفوسة إلى جانب الرستميين في طرابلس، قد جعل من الطبيعي أن يحدث ما يعكر صفو هذه العلاقات.

بادر الأغالبة باحتلال الحزام الذي يربط تاهرت بطرابلس وهي المنطقة التي كانت تضم قفصة وبلاد الجريد حوالي 224 هـ / 838 ـ 839م[2]. وكان ذلك في نشوة انتصارات الأغالبة البحرية في صقلية، ثم اتجه الأغالبة إلى مدّ نفوذهم نحو الغرب، وذلك ببناء مدينة العباسية، التي بناها أبو العباس محمد بن الأغلب بن ابراهيم[3]. وقد رأى الرستميون في ذلك تهديدا لسيادتهم فقام أفلح بن عبد الوهاب بن رستم بتخريب العباسية حوالي 227 هـ / 841 ـ 842م ونتيجة لذلك قام أمير الأندلس عبد الرحمن الثاني بمكافأة تاهرت بمائة ألف درهم[4].

واعتبر ذلك جزءا من مخطط الأندلس في التحالف ضد أطماع الأغالبة حلفاء العباسيين في المشرق، وكان من نتيجته مقاومة الرستميين للتوسع الأغلبي،

---

(1) ابن حيان: المقتبس، 2/ 39، ويذكر ابن حيان أن الأمير محمد بن عبد الرحمن اتخذ من أمراء بني مدرار وبني رستم مصدراً لتزويده بالمعلومات حول أخبار العباسيين، فقد كانت كتبه ورسله تتردد إلى هذه المناطق في البحث عن أخبار بني العباس، غواتييه: (GAUTIER.E.F): ماضي شمال إفريقيا، ص 225.

(2) أبو زكرياء: سير الأئمة وأخبارهم، ص 9.

(3) ابن خلدون: م.س، 4/ 429.

(4) ن.م، 4/ 429: ابن تاويت، محمد: «دولة بني رستم»، ص 119 ـ 120.

وتحالف بلاد المغرب والأندلس ضد توسع بني الأغلب أن أصبحت حدود إمارة بني رستم تمتد من تاهرت حتى تلمسان غربا، وإلى طرابلس شرقا، ولم يبق للأغالبة إلا شريط ضيق على ساحل طرابلس وإفريقية.

شعر الأغالبة على عهد ابراهيم بن أحمد بحاجتهم لبسط سيادتهم الكاملة على طرابلس فبادروا بمطالبة نفوسة بالسماح لهم بالعبور إلى طرابلس من منطقة كانت تسيطر عليها نفوسة، لكن نفوسة رفضت تلبية دعوتهم وذلك حوالي283 هـ / 895 ـ 896م. مما اضطر الأغالبة إلى العبور عنوة، وقد اصطدموا مع نفوسة في موقعة عرفت بموقعة «مانو» بين طرابلس وقابس كسرت فيها نفوسة التي كانت العمود الفقري لدولة بني رستم، وهلك فيها أبطال وعلماء نفوسة[1].

3 ـ علاقة الأغالبة بالمدراريين:

كانت العلاقة بين بني مدرار وبين الأغالبة سيئة، وإن لم تصل إلى التناحر والصراع، ولعلّ ذلك يرجع إلى موقع سجلماسة البعيد عن الأغالبة من جهة ولوجود الرستميين حاجزا بين الأغالبة وبين بني مدرار من جهة أخرى.

ويذهب بعض المؤرخين إلى الاعتقاد بأن عدم الاحتكاك بين الأغالبة وبين بني مدرار يرجع إلى حُسن العلاقات بين الطرفين، والحقيقة أن كلاً منهما لم يعبأ بالآخر، طالما لم يكن في إمكانه أن يبعث الجيوش لقتاله، ولذا نلاحظ أن علاقة الدولتين سادها الفتور وعدم الاكتراث، مما دعا بعض المؤرخين إلى تعليل ذلك بتبعية بني مدرار للأغالبة[2]. وقد يكون استنتاج هؤلاء المؤرخين مرده ما قيل عن رسالة زيادة الله الثالث. آخر أمراء بني الأغلب إلى اليسع بن مدرار يعلمه بحقيقة عبيد الله المهدي الموجود في بلاده، ويحثه بالقبض عليه لأنه هو الذي يدعو إليه أبو عبد الله الصنعاني، وهذا في حقيقة الأمر لا يفسر تبعية بني مدرار للأغالبة، ولكن الخطر المشترك بوجود عبيد الله المهدي وداعيته أبي عبد الله الصنعاني هو الذي دفع زيادة الله الثالث لمكاتبة اليسع بن مدرار.

---

(1) أبو زكرياء: م.س، ص 154، غواتييه (Gautier. E.F). ماضي شمال إفريقيا، ص 126.

(2) ابن أبي دينار: المؤنس، ص 49.

أما ما كان بين بني مدرار وبين الأغالبة من جفوة، فإنه يرجع إلى عدّة أسباب منها العقيدي إذ تعرض الخوارج الصفرية منذ ولاية سحنون للقضاء بتفريق حلقهم[1] واتهام المعتقدين لمذهب الصفرية بالزندقة والمروق والعصيان. إضافة إلى وجود القبائل الزناتية القوية التي كانت تناهض النفوذ العباسي (الأغلبي).

ومن ثمّ يمكن القول أن سوء العلاقة بين بني مدرار وبين الأغالبة له أسبابه وبخاصة عندما بدّدت حلقاتهم في المسجد الجامع بالقيروان، ومنعوا من تعليم صبيانهم وتعرض من خالف ذلك لمزيد من البطش والتنكيل[2].

وهذا في حدّ ذاته كاف لمعرفة سلبية العلاقة، وربما العداء بين بني مدرار، وبين الأغالبة، ويقطع القول بتبعية المدراريين لبني الأغلب.

4 ـ علاقة الأدارسة ببني مدرار:

أما علاقة الأدارسة ببني مدرار، فهي أيضا لايمكن وصفها بأنها طيبة، ذلك أن الاختلاف المذهبي، وإن كان تأثيره محدودا فإن العداء بين الإمارتين مرجعه إلى أن قيام دولة الأدارسة كان على حساب نفوذ الخوارج الصفرية الذين سبق وأن تمكنوا من استقطاع المغرب الأقصى من ولاة القيروان منذ ثورة ميسرة المطغري، المدغري 121 هـ / 739م. وبذلك فإن قيام إدريس بن عبد الله بتأسيس دولته هناك قضى على الصفرية، إضافة إلى ما بين الشيعة والخوارج من عداء تقليدي.

ولعل قيام أحد الطامعين في الحكم ويدعى عبد الرزاق الخارجي كان بدعم من أمراء سجلماسة إذ استطاع أن يلم قبائل مديونة، وغياثة، ومكناسة وغيرهم، واستولى بهم على مدينة «صفروي» جنوب فاس، ثم زحف على فاس، ودخلها عنوة، وهرب علي بن عمر بن ادريس الأصغر محتميا بقبيلة أوربة، ودخل عبد الرزاق عدوة الأندلسيين من فاس، وخطب له منها، ولكن حكمه لم يستمر طويلا[3].

---

(1) أبو العرب تميم: طبقات علماء إفريقية وتونس، ص 102.

(2) ن.م، ص 102. المالكي: رياض النفوس، 1/ 276.

(3) ابن أبي زرع: روض القرطاس، ص 54. إبراهيم حركات: المغرب عبر التاريخ 1/ 100.

5 ـ علاقة بني رستم ببني مدرار:

أما ما يربط الرستميين ببني مدرار فهو رباط المصاهرة، والمصالح الاقتصادية، ولكن هذا الزواج السياسي ـ زواج أروى بنت عبد الرحمن بن رستم من مدرار بن اليسع ـ لم يحقق ما كان مرجوا منه، ذلك أن العداء بين فئتي الخوارج الصفرية «بني مدرار» والخوارج الإباضية «بني رستم» كان سببا في قلقلة الأوضاع في الإمارتين، فابن الصغير المالكي يتحدث عما كان يبدر من الصفرية وتآمرهم على إمامة تاهرت[1]. ومع ذلك فإن كلا من تاهرت وسجلماسة لم تتدخل في شؤون الإمارة الأخرى تدخلا مباشرا رغم ما كان يحدث في الداخل بين الصفرية وبين أئمة تاهرت، وبين الإباضية، وبين أئمة بني مدرار، فقد كان ولاء الصفرية في تاهرت لصفرية سجلماسة، في ذات الوقت كان ولاء الإباضية في سجلماسة لتاهرت لدرجة أنهم كانوا يرسلون زكاة أموالهم إلى تاهرت ليصرفوها هناك. وكذلك كان للصفرية الموجودة في تاهرت دور هام في الثورة على أبي حاتم بن محمد، حيث انضموا مع المعارضين لإمامته. على أن المصالح التجارية التي كانت تربط بين بني رستم وبني مدرار وبخاصة استخدام الرستميين لطرق التجارة عبر سجلماسة للوصول إلى ذهب السودان قد أدّى إلى تجاوز ما يحدث بين أتباع المذهبين في داخل كلّ من تاهرت وسجلماسة مما أدى إلى عدم تدهور العلاقات بين الإمارتين، إضافة إلى صلة المصاهرة التي كان لها أيضا دور في تثبيت العلاقات السلمية وحفظها من التصدع.

6 ـ علاقة الرستميين بالأدارسة:

أما علاقة الرستميين بالأدارسة، فإنها لم تكن حسنة، ذلك لأن الأدارسة ما إن شعروا بقوتهم، وضعف الرستميين حتى قاموا بضم إقليم تلمسان بالقوة والذي كانت تسكنه قبائل إباضية المذهب مثل مغراوة، وبني يفرن الزناتيين، وكانت زناتة وزواغة، ولماية ولواته، وسدراته ونفزه إباضية المذهب عند دخول إدريس بن عبد الله إلى المغرب[2]. وضم المناطق التي نزل بها إلى أملاك الأدارسة، وأصبحت

---

(1) ابن الصغير: ذكر بعض الأخبار في الأئمة الرستميين، ص 52.

(2) ابن حزم: جمهرة أنساب العرب، ص 498، ويذهب ابن حزم إلى القول بأن جميع قبائل

تاهرت حاجزا بين الأغالبة وبين الأدارسة، وربما كانت للعلاقات الحسنة التي تربط بني رستم بالأمويين في الأندلس أثره في سوء العلاقة بين الرستميين وبين الأدارسة[1].

ومن ثم يمكن ملاحظة أن هناك نوعا من النفور وبعض التقارب بين الإمارات المغاربية يرجع في الأساس إلى اختلافاتها المذهبية على أن المصالح الاقتصادية قد لعبت دورا مهما في التقارب بين الإمارات أو على الأقل عدم العداء بينها ولكنها لا ترقى إلى مستوى التحالف لمقاومة الأخطار المحدقة بها.

وقد أدّت المنازعات والثورات والفتن الداخلية في الإمارات المغاربية إلى ضعف تلك الإمارات. إضافة إلى أن العلاقات بين الإمارات لم تكن قويّة وكافية لمواجهة التدخلات الخارجية، ونتيجة لتلك الظروف أن قام أواخر القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي، نزاع كان أكثر وضوحا في إفريقية الأغلبية منه في باقي الإمارات الأخرى، وسبب ذلك أن المذهب الرسمي للدولة هو مذهب الإمام أبي حنيفة في حين أن غالبية السكان كانوا على مذهب الإمام مالك[2].

وقد أسهم ولاة الأغالبة في إذكاء روح الفتنة بين الفريقين وبخاصة على عهد ابراهيم بن أحمد الذي ولى قضاء القيروان أبا العباس بن عبدون، الذي استطال على المالكية، وامتهنهم، وضرب جماعة منهم، أحمد بن معتب، وإبراهيم المعروف بالدخني وابن عبدون العطار، وابن المدائني وغيرهم، ولقد قال فيه

المغرب معتزلة حاشى بني برزال، وبني واسين فهم إباضية، وأما جمهور بني مغراوة وبني يفرن فسنة. عبد الرازق، محمود إسماعيل: الخوارج في بلاد المغرب، ص 195.

(1) حول العلاقة بين الأمويين في الأندلس وبين الرستميين. راجع ابن حيان: المقتبس، 2/ 39 ويذكر ابن حيان أن الأمير محمد بن عبد الرحمن، اتخذ من أمراء بني رستم وبني مدرار مصدراً لتزويده بالمعلومات حوّل أخبار بني العباس، فقد كانت كتبه ورسله تردد إلى هذه المناطق للبحث عن أخبار بني العباس، ابن سعيد: المغرب في حلى الغرب، 1/ 48، ابن الخطيب: أعمال الأعلام، 2/ 22، ابن عذارى: البيان المغرب، 2/ 108، ماريا خيسوس، فيغيرا: «محمد وعبد الرحمن ابني رستم في قرطبة»، مجلة الأصالة، العدد 45، الجزائر، مايو 1975م، ص 75، وما بعدها.

(2) الخشني: قضاة قرطبة وعلماء إفريقية، ص 242.

إبراهيم بن أحمد بعد عزله: «لو ساعدته لجعلت له مقبرة على حده»[1].

أما محمد بن أسود الصديني فقد ولاه إبراهيم بن أحمد القضاء، عندما عزم على الخروج إلى صقلية عام 289 هـ / 902م. وقال عنه القاضي عياض «إنه كان خبيثا معتزليا، عسف وظلم، وكان من بين الذين امتحنوا على يديه، أبو جعفر القصري، وأبو إسحاق بن البردون»[2].

ويبدو أن أهل إفريقية ـ والقيروان على وجه الخصوص ـ لم يرضوا بقضاء الصديني الحنفي هذا مما حدا بزيادة اللّه آخر أمراء بني الأغلب إلى عزله، ولعله أراد بذلك إرضاء العامة لاسيما أن البلاد كانت تمر بفترة حرجة للغاية وهي مداهمة الشيعة لإمارته، ومن ثم أبدل القاضي الصديني بقاضٍ مالكي هو حماس ابن مروان وكتب زيادة الله إلى العامة يقول: «إني قد عزلت عنكم الجافي الخلق المبتدع، ووليت حماس بن مروان لرأفته ورحمته، وطهارته وعلمه بالكتاب والسنّة»[3].

وكان ذلك في شهر رمضان 290 هـ / 903م.

كان تعاقب قضاة الأحناف المتربصين بفقهاء المالكية، والإيقاع بهم سببا في إثارة العامة الذين كانوا على مذهب مالك، فقد أثار هؤلاء القلاقل أواخر القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي، أي آخر أيام دولة بني الأغلب في وقت كان فيه الأغالبة في أمسّ الحاجة لمساعدة العامة لهم للوقوف في وجه الدعوة الشيعية المنتشرة بسرعة. ولوقف زحف الكتاميين السريع نحو إفريقية فكان اعتماد الأغالبة ـ في معظم الأحيان وبخاصة في القضاء والمناصب العليا في الدولة ـ على العرب مما جعل العامة تنفر منهم لا لأنهم عرب، ولكن لأنهم لم يكونوا مالكيين.

من خلال هذا العرض يمكن أن نستنتج أن بلاد المغرب كانت تعاني فراغا

---

(1) الدباغ، وابن ناجي: معالم الإيمان، 2/ 174 ـ 175.

(2) عياض: ترتيب المدارك. . . 5/ 70، أبو العرب تميم: طبقات علماء إفريقية، ص 15. الدباغ، وابن ناجي: م.س، 2/ 262. النويري: نهاية الإرب، 24/ 144.

(3) عياض: م.س، 5/ 70، النويري: م.س، 24/ 144. ويقول إن سبب كراهية العامة للصديني كان بسبب إظهاره القول بخلق القرآن.

سياسيا أشبه ما يكون بقرب نهاية هذه الإمارات، وقد ساعد على ذلك قدرة العبيديين على إتقان لعبة اجتذاب المعادين للأغالبة وبخاصة أغلب بطون كتامة[1]، التي أصبحت النواة الأولى لتكوين الجيش العبيدي، والذي سيطر به أبو عبد الله الشيعي على الإمارات المغاربية الواحدة تلو الأخرى عدا الإمارة الإدريسية التي أصبحت بعد قيام الدولة العبيدية عام 297 هـ / 909م متقلبة في ولائها بين العبيديين في إفريقية، وبين الأمويين في الأندلس، ومحاولة الاستقلال عن كليهما في أحيان أخرى.

وعلى الرغم مما حلّ بالإمارات المغاربية من ضعف ووهن سياسي قبل قيام الدولة العبيدية ـ فإن هذه الإمارات قد عاشت خلال ذات الفترة ازدهارا ثقافيا متفاوتا بين إمارة وأخرى حسب موارد كلٌ منها اقتصاديا وحسب ظروفها السياسية والاجتماعية وعلاقتها بالمشرق وهي عوامل تؤدي مجتمعة دورها في النهضة الثقافية التي شهدتها تلك الإمارات أواخر القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي، والتي سنعرض لها في الصفحات التالية لتوضيح مدى ما وصلت إليه الثقافة في بلاد المغرب خلال تلك الفترة، ومعرفة القاعدة الثقافية المغاربية ومدى تطورها بما تيسر من معلومات في هذا الصدد.

(1) النعمان: افتتاح الدعوة، ص 118، حيث يذكر اختلاف بطون كتامة في تأييد أبي عبد الله الشيعي حتى أدى ذلك إلى نشوب حرب بين بعض بطونها.

ثانيا: القاعدة الثقافية في بلاد المغرب

أ ـ الفتح الإسلامي والثقافة:

بدأت إرهاصات الثقافة العربية الإسلامية في بلاد المغرب منذ أول أيام الفتح. فقد أدخل هؤلاء الفاتحون (كتاب الله) الذي هو كتاب لغة، وبلاغة، وفقه، وقانون، ونظام اجتماعي.

ومما زاد في أهمية تلك الثقافة أن عددا كبيرا من الجند الفاتحين كانوا من صحابة رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم، ومن بينهم كُتاب الوحي وحفظة القرآن الكريم والرواة عن رسول الله. فقد ذكر المالكي[1] منهم تسعة وعشرين صحابيا، غير أن المصادر التاريخية وكتب التراجم والطبقات لا تشير إلى ما قدّمه هؤلاء الصحابة من علوم دينية للمغاربة، ولعلّ ذلك يرجع إلى أسباب من بينها:

أ ـ أن المغاربة كانوا حديثي عهد بالإسلام، رغم دخولهم بأعداد كبيرة فيه.

ب ـ عدم إتقان المغاربة للغة العربية أول أيام الفتح بسبب عدم استقرار الفاتحين ورجوعهم إلى المشرق بسرعة لأسباب سياسية في الغالب.

وبالرغم من ذلك فإن حملة عبد الله بن سعد بن أبي سرح، وما حققته من انتصار على بقايا البيزنطيين قد فتحت المجال لبناء أول مؤسسة ثقافية بإفريقية[2]،

---

(1) المالكي: رياض النفوس، 1/60 وما بعدها. ومن بين هؤلاء الصحابة عبد الله بن عباس، وعبد الله بن عمر بن الخطاب، وعبد الله بن عمرو بن العاص، وعبد الله بن الزبير ـ أول مولود في الإسلام. وعبد الله بن سعد بن أبي سرح قائد الحملة. وغيرهم.

(2) المالكي: م.س، 1/67.

بعد بناء عمرو بن العاص - في أول حملة إسلامية لم تتعد مدينة صبراتة[1] عام 21هـ / 640م - مسجدين أحدهما بطرابلس عند باب هوارة. والآخر في مدينة جنزور[2] اللذين يعتبران أول مسجدين بناهما المسلمون في بلاد المغرب[3].

ومن ثم فتح الباب أمام الثقافة العربية الإسلامية التي قضت على كثير من مظاهر ثقافة المغاربة قبل الإسلام، والتي لا تتمشى وروح الإسلام وتعاليمه. فقد تحوّل المغاربة دينيا من ديانة قائمة على تعدّد الآلهة إلى عبادة الله الواحد القهار، كما بدأت اللغة العربية لغة القرآن تأخذ طريقها إلى عقول المغاربة إذ أنه لم يمض وقت كبير حتى أصبحت لغة الحديث، وفي مرحلة لاحقة أصبحت لغة الكتابة والتأليف.

وكما صحبت حملة عمرو بن العاص عام 21هـ / 640م[4]. وحملة عبد الله ابن سعد بن أبي سرح عام 27 هـ / 647م[5]. عدد من الصحابة، فإن حملة عقبة بن نافع الفهري عام 50 هـ / 670م قد حملت بين دفتيها عددا من الصحابة والتابعين ذكرتهم كتب التراجم والطبقات، منهم من جاء في حملة عقبة بن نافع الفهري الأولى عام 50 هـ / 670م، والتي وضعت نواة الاستقرار الإسلامي ببلاد المغرب وبخاصة بعد بناء مدينة القيروان، وجامعها الكبير الذي أصبح منارة ثقافية مشهورة في بلاد المغرب. ومنهم من صحب أبا المهاجر دينار. ولم تكن تلك الحملات التي قام بها زهير بن قيس البلوي، أو تلك التي قام بها حسان بن النعمان الغساني(79 هـ / 698م)[6] أو موسى بن نصير بأقل منها أهمية في إثراء الثقافة عموما والدينية منها على وجه الخصوص، ذلك أن جل الصحابة والتابعين كانوا يقيمون المساجد التي كانت دورا للعبادة والثقافة في آن واحد.

وقد لا نغالي إذ قلنا إن أول بعثة ثقافية واضحة الأهداف أرسلت إلى بلاد

---

(1) صبراتة: مدينة تقع على بعد حوالي 80 كيلومتر إلى الغرب من مدينة طرابلس الغرب.

(2) جنزور مدينة تقع إلى الغرب من طرابلس على بعد (15) كيلومتر تقريباً.

(3) التجاني: الرحلة، ص 215 و245.

(4) البلاذري: فتوح البلدان، ص 316، ابن عذارى: البيان المغرب، 1/ 8.

(5) ن.م، ص 317. ابن عذارى: م.س، 1/ 13. ابن الأثير: الكامل، 1/ 45.

(6) ابن عذارى: م.س، 1/ 34.

المغرب تلك البعثة التي أرسلها الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز (99 / 101هـ) والتي كانت تضم عشرة من التابعين[1].

يمكن أن نلقي الضوء عنهم لمعرفة ما قدموه من زاد ثقافي لبلاد المغرب الحديثة العهد بالإسلام والثقافة الإسلامية وهم:

1 ـ أبو عبد الرحمن الحُبلي: اسمه عبد الله بن يزيد المعافري:

تكمن أهمية هذا التابعي في أنه سمع من كبار الصحابة، منهم عبد الله بن عمر بن الخطاب، وعبد الله بن عمرو بن العاص، وأبو أيوب الأنصاري، وعقبة ابن عامر، وعبد الله بن عبيد، وغيرهم.

وقد بعثه الخليفة عمر بن عبد العزيز إلى إفريقية ليفقه أهلها في الدين الذي هو مفتاح الثقافة الإسلامية فبث فيها علما كثيرا وتوفي بالقيروان عام 100 هـ[2].

2 ـ أبو مسعود سعد بن مسعود التجيبي:

أدخل ما رواه عن الصحابة إلى بلاد المغرب، وكان ضمن العشرة الذين بعثهم الخليفة عمر بن عبد العزيز ليفقهوا أهل المغرب ويعلموهم أمور دينهم، وكان ممن تدخل لدى أهل طنجة عند ثورة الخوارج محذرا إياهم من الفتنة التي نهى عنها الإسلام ويرشدهم إلى تعاليمه السمحة[3].

3 ـ إسماعيل بن عبيد الأنصاري:

يُعرف (بتاجر الله) عالم فقيه سمع من عدد من الصحابة وروى عنهم. منهم: عبد الله بن عمر، وعبد الله بن عباس، وعبد الله بن عمرو بن العاص، انتفع به كثير من أهل القيروان. وبث فيها علما كثيرا. وقد بنى المسجد الكبير بالقيروان المعروف بمسجد (الزيتونة) فكان يصلي به ويعمره. أي يلقي به الدروس الدينية على من يحضر للصلاة بالمسجد، وكان يطبق تعاليم الإسلام في التعاون

---

(1) المالكي: رياض النفوس، 1/ 99، الدباغ، وابن ناجي: معالم الإيمان، 1/ 180.
(2) ن.م، 1/ 99 ـ 101.
(3) ن.م، 1/ 102 ـ 106.

والتكافل الاجتماعي مع المسلمين بما كان يقدمه من ماله، فقد كان يتصدق بثلث دخله من التجارة[1].

4 ـ حبّان بن أبي جبلة القرشي:

كان من أهل الفضل والدين، روى عن بعض الصحابة منهم عبد الله بن عباس، وعبد الله بن عمرو بن العاص، ووالده، سكن القيروان وانتفع به أهلها وتوفي عام 125هـ[2].

5 ـ موهب بن حيّ المعافري:

صحب ابن عباس وروى عنه، وعن غيره من الصحابة، وكان من أهل الفضل والدين، وممن سكنوا القيروان، وبثوا فيها علما كثيرا. وكانت وفاته بها[3].

6 ـ أبو سعيد جُعثل بن هامان بن عمير بن اليثوب:

أحد العشرة الذين بعثهم الخليفة عمر بن عبد العزيز، وولي قضاء الجند بإفريقية زمن الخليفة هشام بن عبد الملك. ويذكر أنه تابعي دون ذكر عمن روى من الصحابة كما ذكر أنه كان من القراء والفقهاء[4].

7 ـ أبو ثمامة بكر بن سوادة الجذامي:

روى عن جماعة من الصحابة من بينهم عقبة بن عامر، وسهل بن سعد الساعدي، وسفيان بن وهب الخولاني، وأبو ثور الفهمي، كما روى عن عدد من التابعين منهم سعيد بن المسيّب، وابن شهاب الزهري. وكان فقيها مفتيا سكن

(1) المالكي: م.س، 1/106 ـ 109، وعن جوده وتصدقه انظر: ن.م، 1/107 ـ 109. الرقيق القيرواني: تاريخ إفريقية، ص 62.
(2) ن.م، 1/111 ـ 112.
(3) ن.م، 1/110 ـ 111، الدباغ، وابن ناجي: معالم الإيمان، 1/213.
(4) ن.م، 1/114 ـ 115.

القيروان وبها كانت وفاته عام 128 هـ[1].

8 ـ أبو عبد الحميد اسماعيل بن عبيد الله بن أبي المهاجر القرشي المخزومي:

كان من أهل الدين والزهد، روى عن عبد الله بن عمرو، وفضالة بن عبيد، كما روى عن عدد من التابعين، وقد بعثه الخليفة عمر بن عبد العزيز إلى أهل إفريقية ليؤكد لهم تعاليم الإسلام وليحكم بينهم بكتاب اللّه عزَّ وجلّ وسنّة نبيه، سكن القيروان وسار في المسلمين بالعدل والحق وعلمهم السنن، وكانت وفاته بالقيروان عام 103 هـ.

بعد أن أسلم على يديه خلق كثير من المغاربة. وقيل عنه إنه خير وال وخير أمير بذل جهدا كبيرا لدعوة المغاربة إلى الإسلام[2].

9 ـ طلق بن جابان ويقال ابن جعبان الفارسي:

يذكر أنه كان من التابعين دون ذكر عمن روى من الصحابة رضوان اللّه عليهم، وقد عدّه أبو العرب من العشرة التابعين الذين أرسلهم الخليفة عمر بن عبد العزيز، وقد أسهم إلى جانب إخوانه المبعوثين في تثقيف المغاربة ودعوتهم للإسلام وهي المهمة التي أوفدهم الخليفة عمر بن عبد العزيز لتحقيقها في بلاد المغرب انطلاقا من إفريقية[3].

10 ـ أبو الجهم بن رافع التنوخي:

كان من فضلاء المؤمنين، روى عن عدد من الصحابة. وقد سكن القيروان، وانتفع به خلق كثير، وهو أول من تولّى القضاء بها بعد فتحها أيام موسى بن نصير عام 80 هـ، وهو أحد العشر التابعين. وكانت وفاته بالقيروان عام 113 هـ[4].

---

(1) المالكي: رياض النفوس، 1/ 112 ـ 113.

(2) الرقيق القيرواني: تاريخ إفريقية والمغرب، ص 62. ابن الأبار: الحلة السيراء، 1/ 333، ابن عبد الحكم: فتوح مصر والمغرب، ص 213. أبو العرب: طبقات علماء إفريقية وتونس، ص 84. المالكي: م.س، 1/ 115. الدباغ، وابن ناجي: معالم الإيمان: 1/ 203.

(3) المالكي: م.س، 1/ 117 ـ 118.

(4) ن.م، 1/ 110.

من خلال مختصر تراجم التابعين العشرة الذين أوفدهم الخليفة الأموي عمر ابن عبد العزيز يتضح أنهم:

1 ـ جماعة تم اختيارهم بعناية شديدة، فكان أغلبهم من الزهاد والمتواضعين بما في ذلك الوالي نفسه إسماعيل بن عبيد الله. ليكونوا نموذجا عمليا للمسلم في أخلاقه وتواضعه وتقشفه وزهده في الدنيا فكانوا مضرب المثل في ذلك.

2 ـ كانوا يحملون علوم كبار الصحابة المعاصرين للرسول صلّى اللّه عليه وسلّم، فقد أخذ معظمهم عن كبار الصحابة من أمثال عبد الله بن عمر ابن الخطاب، وعبد الله بن عمرو بن العاص، وعبد الله بن عباس، وعبد الله بن الزبير بن العوام وغيرهم من كبار الصحابة وكتاب الوحي، ورواة الحديث الشريف.

3 ـ كانوا أول جماعة علمية كان لها برنامج تثقيفي للمغاربة. وهذا البرنامج سيسير في اتجاهين:

أ ـ دعوة من بقي من المغاربة إلى الإسلام. وتحققت هذه الغاية بدخول من بقي من المغاربة في دين الله أفواجا.

ب ـ تعليم المغاربة أمور دينهم ليصبحوا مسلمين يتحدثون اللغة العربية وينطقون بها، وهي لغة القرآن الكريم.

ومن خلال هذه البعثة الدينية الثقافية يمكننا أن نسأل كيف أصبح الناس ينظرون في بلاد المغرب للعلم والثقافة؟

تقدير الناس للعلم والثقافة:

حث الإسلام على العلم والتعلم والتعليم، وقد ورد ذلك في مواطن كثيرة من القرآن الكريم، وما أكده رسول البشرية محمد صلّى اللّه عليه وسلّم. لما للعلم من مكانة ترفع الأفراد والأمم فقد قال تعالى: ﴿يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ﴾[1]. وقال تعالى أيضا: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا

(1) سورة المجادلة، آية 11.

﴿يَعْلَمُونَ﴾[1] وقال عليه الصلاة والسلام: «**من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين ويلهمه رشده**»[2]. وقال: «**العلماء ورثة الأنبياء**».

ومما قال تعالى في فضل التعلم: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾[3] وقال: ﴿فَسْـَٔلُوٓا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[4] وقال عليه الصلاة والسلام: «**من سلك طريقا يطلب به علما سهل الله به طريقا إلى الجنة**». وقال: «**باب من العلم يتعلمه الرجل خير من الدنيا وما فيها**».

ومما جاء في فضل التعليم قوله تعالى: ﴿وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ. . .﴾[5] فجعل ثمرة العلم التعليم وقال: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَٰقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُۥ...﴾[6]. وقال عليه الصلاة والسلام لمعاذ بن جبل حين بعثه معلما لأهل اليمن: «**لأن يهدي الله بك رجلا واحدا خير من الدنيا وما فيها**».

كانت هذه الآيات القرآنية الكريمة والأحاديث النبوية الشريفة خير دافع للمسلمين للإقبال على تعلم العلم وتعليمه، والعلم الذي حض عليه الإسلام هو الذي يوفر للإنسان الحياة الكريمة في الدنيا، والسعادة الدائمة في الآخرة، ولم تكن هذه الدعوة لطلب العلم وتعلمه وتعليمه خاصة بفئة من المسلمين دون أخرى، ولكنها كانت عامة بين جميع المسلمين، وقد أدرك المسلمون في بلاد المغرب هذه الحقيقة فأقبلوا على العلم وتنافسوا في تبوء مراكز متقدمة فيه، وقد أشاد الكثيرون بفضل العلم فهذا أسد بن الفرات عندما عزم على قيادة الجيش الإسلامي لفتح صقلية عام 212 هـ/827م. خطب يشيد بفضل العلم عليه قائلا: «لا إله إلا الله وحده لا شريك له والله: يا معشر الناس: ما ولّي لي أبٌ ولا جدّ، ولا رأى أحد من سلفي مثل هذا، ولا بلغت ما ترون إلا بالأقلام، فاجهدوا

(1) سورة الزمر، آية 9.
(2) البخاري: صحيح البخاري، 1/ 21.
(3) سورة التوبة، آية 122.
(4) سورة النحل، آية 43.
(5) سورة التوبة، آية 122.
(6) سورة آل عمران، آية 187.

أنفسكم فيها، وثابروا على تدوين العلم تناولوا به الدنيا والآخرة»[1].

وكان أسد بن الفرات قد سعى في طلب العلم بإفريقية على يد علي بن زياد الذي كان أسد يقول عنه: «وإني لأدعو له مع والدي» وفي رواية أخرى قوله: «إني لأدعو في إدبار صلاتي لمعلمي وأبدأ بعلي بن زياد لأنه أول من تعلمت منه العلم»[2].

لم يكن طلب أسد بن الفرات للعلم سهلا فقد سافر إلى المدينة ثم بغداد وسعى في ذلك. وكان يقول على جدّه في طلب العلم: «ضربنا في طلب العلم أباط الإبل واغتربنا في البلدان ولقينا العلماء، وغيرنا إنما طلب العلم خلف كانون أبيه ووراء منسجم أمه، ويرون أن يلحقوا بنا!»[3] مما يدل على الجهد الذي بذله في طلب العلم والسعي لتحقيق مكانة مرموقة وبخاصة أن إفريقية كانت تضم علماء مشهوداً لهم بالعلم والكفاءة والفضل، أمثال علي بن زياد، والبهلول بن راشد، وابن غانم قاضي إفريقية، وسحنون بن سعيد، ومن في طبقتهم.

كانت الأوساط الاجتماعية في إفريقية تقدّر العلم حق قدره، فهذا عبد الله ابن غانم قاضي القيروان جاءه ابنه وقد حفظ أم القرآن، وقرأها قراءة صحيحة فدفع له عشرين دينارا، فلما جاء بها الصبي إلى مؤدبه أنكر ذلك وظن بالصبي ظنا، فأخذها وجاء بها إلى ابن غانم، فقال له: لم رددتها؟ هل استقللتها؟ فقال المعلم «ما أتيت بها لهذا وإنما ظننت بالصبي ظنا، فقال له: لحرف واحد مما علمته يعدل الدنيا وما فيها»[4].

أما مكانة العلماء عند العامة فقد كانت تتسم بالوجاهة والتقدير والاحترام فقد ذكر الخشني عن محمد بن سحنون: «أنه كان وجيها في العامة، مقدما عند الملوك...»[5] ولقد زاد تقدير الناس لمكانته عند موته، فقد صلّى عليه أمير

(1) عياض: تراجم أغلبية، ص 67. المالكي: رياض النفوس، 1/ 272، الدباغ، وابن ناجي: م.س، 2/ 23.
(2) ن.م، ص 23 ـ 24.
(3) المالكي: م.س، 1/ 267. الدباغ، وابن ناجي: م.س، 2/ 18.
(4) الرقيق القيرواني: م.س، ص 193.
(5) الخشني: علماء إفريقية، ص 178.

إفريقية ابراهيم بن أحمد ورثي بثلاثمائة مرثية، وقد غلقت الكتاتيب والحوانيت من أجله[1].

أما والده سحنون «فعند موته رجت القيروان وحزن الناس» تقديرا لعلمه واحتراما لمكانته العلمية[2].

كما أورد الزبيدي مواقف كثيرة تدل على مدى تقدير الناس للعلم والعلماء واحترامهم لهم، فقد أورد في ترجمته لأبي الوليد المهري - الذي كان شيخ العربية والنحو والرواية - ما يفيد ذلك التقدير حيث قال: «مرّ المهري بناحية القيسارية عند باب الصيارفة، فقام إليه فتى كان يختلف إليه ويسمع منه، فقال له: إلى أين أصلحك الله يا أبا الوليد؟ قال: إلى سوق الطعام أشتري بهذين الدينارين قمحا. فمدّ يده إلى صرة كانت في كُمه، فدفعها إليه وقال: استعن بها أصلحك الله على شرائك القمح، فأخذها ثم مضى غير بعيد وهو يظن أنها دراهم، ففتحها فإذا بها خمسون دينارا، فانصرف إليه فلما رآه تلقاه. فأخرج المهري الصرة، فقال: أخاف أن تكون غلطت، إنها دنانير، فقال: ما غلطت أصلحك الله! والله إني محتشم من التقصير»[3].

كانت هذه المواقف وغيرها دليل على مدى تقدير الناس للعلم والعلماء وتعلقهم بهم، لأنهم كانوا الملاذ الذي يلتجئ إليه الناس، ويسترشدون بآرائهم ويهتدون بأفكارهم. كما أن بعض العلماء جعلوا من أنفسهم المدافعين عن حقوق العامة فوقفوا بالمرصاد ضد جور الأمراء. ولذا نالوا تقدير الناس في حياتهم وحزنوا عليهم عند مماتهم.

نضج الثقافة الإسلامية في بلاد الغرب:

حذت بلاد المغرب حذو بلاد المشرق في مضمار الثقافة وبخاصة في ظهور الفرق والاتجاهات المذهبية، وما انجرّ عنها من منازعات وثورات كان لها تأثيرها

(1) الدباغ، وابن ناجي: م.س، 2/ 134 - 135.
(2) ن.م، 2/ 102.
(3) الزبيدي: طبقات النحويين واللغويين، ص 231 - 232.

على هيكلة الثقافة الإسلامية في بلاد المغرب. فقد ظهر الخوارج (الإباضية والصفرية) وأرباب الاعتزال والإرجاء وساد التشيّع بتطرفه، وظهر الفقه برجاله من المالكية، والأحناف والشافعية.

ومع مطلع القرن الثاني الهجري / الثامن الميلادي. بدأ النزاع بين الخوارج وولاة الأمر[1]. ثم بين المالكية المحافظين، والأحناف المتفتحين، وفي دور لاحق بين المالكية والشيعة المتشددين[2]، ولم يخل ذلك النزاع من مظهر ثقافي إلى جانب مظاهره السياسية والاجتماعية، ويكفي ما كان يجري من مناظرات بين المالكية والشيعة بعد ذلك.

على أن الثقافة كانت أول أمرها بسيطة متواضعة شأنها في ذلك شأن بلاد المشرق أول عهدها. ولكن انتشار اللغة العربية لغة القرآن الكريم ولغة الفاتحين قد مهّد السبيل لثقافة جديدة ساهم في انتشارها عدد من الصحابة والتابعين الوافدين إلى بلاد المغرب أثناء الفتح، وعن هؤلاء أخذ المغاربة والأفارقة الذين دخلوا الإسلام وتعلموا القرآن وعكفوا على دراسة الحديث الذي يعتبر المصدر الثاني بعد القرآن الكريم في استخلاص وفهم أحكام الدين.

وإذا كان الفتح العربي لبلاد المغرب قد أعلن عن ميلاد ثقافة جديدة في جميع جوانبها واتجاهاتها فإن بناء مدينة القيروان واستقرار العرب الفاتحين فيها بداية لبناء مراكز ثقافية كنواة لثقافة إسلامية جديدة.

لقد قضى المسلمون في فتح بلاد المغرب زمنا طويلا، ولعل ذلك يرجع إلى الظروف السياسية السائدة في المشرق، وعدم قبول المغاربة ورفضهم للفاتحين الجدد اعتقادا منهم أنهم لا يختلفون عمن سبقوهم من الغزاة الفاتحين.

ولقد لعبت الأطوار السياسية ـ التي مرّت بها بلاد المغرب ـ دورا فعالا في تعقيد الأمور في الغالب وإيغار الصدور وإشعال نار الفتنة التي نهى عنها الإسلام.

وبالرغم من الجهود التي بذلت منذ الأيام الأولى للفتح العربي لبلاد المغرب

(1) انظر حول ثورات الخوارج، ابن عذارى: البيان المغرب، 1/ 52 وما بعدها.

(2) المالكي: رياض النفوس، 2/ 37، ابن عذارى: م.س، 1/ 158.

لتثقيف المغاربة ونشر الدين واللغة العربية بينهم فإنه يمكن القول إن البداية الحقيقية والمنظمة لتثقيف المغاربة كانت مع قدوم تلك البعثة التي أرسلها الخليفة عمر بن عبد العزيز لأنه بجهود أفرادها دخل من بقي من المغاربة إلى الإسلام وبهم فتحت الكتاتيب أبوابها وتلقى الناس ثقافة منظمة في ظروف سياسية واجتماعية جيدة كما سبق بيانه[1].

وقد أصبح إسلام المغاربة أكثر رسوخا بفضل تلك البعثة الكريمة، إذ أن علمهم لم ينحصر في تعليم القرآن الكريم وبيان الشريعة بل تجاوزها إلى تعليم القراءة والكتابة وتدريس اللغة وقواعدها.

وقد كان للمدرسة الدينية الثقافية التي وضع أساسها التابعون العشرة أن تخرج الرعيل الأول من العلماء القيراونيين من أمثال عبد الله بن غانم، والبهلول بن راشد، وعلي بن زياد، ورباح بن يزيد، وأسد بن الفرات. وغيرهم كثيرون من الذين لم تأت على ذكرهم كتب الطبقات، وأهمل التعريف بهم، ويبدو من خلال ما أورده بعض علماء الطبقات أن عددهم كان كبيرا جدا. ذلك أن عبد الله بن غانم انصرف يوماً إلى الجامع الأعظم بالقيروان بعد صلاة الجمعة فدخل عليه بعض أصحابه فسأله ابن غانم: هل حضرت للجامع اليوم؟ قال: نعم، قال ابن غانم كيف رأيت؟ قال: رأيت أصلحك الله، به سبعين قلنسوة تصلح للقضاء وثلاثمائة قلنسوة فقيه فترجع ابن غانم وقال متأسفاً: مات الناس[2] ويعتبر ذلك شاهداً على مدى انتشار العلوم الدينية، وعلى مدى اتساع الحركة العلمية بالقيروان.

كانت البعثة الدينية الثقافية التي بعث بها الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز بعيدة كل البعد عن التيارات السياسية والمذهبية، وكانت تلقن الإسلام خالياً من المذهبية أسوة بسنة الرسول صلّى اللّه عليه وسلّم، لذا كان العلماء بعد ذلك حافظين لها نابذين كل ما عداها. ثم قويت تلك النزعة عندما تتلمذ بعض علماء بلاد المغرب على يد مالك بن أنس فارتضوا مذهبه حتى أصبح طابعاً يتميز به علماء المغرب وعامتهم.

---

(1) المالكي: م.س، 1/ 99 وما بعدها. الدباغ، وابن ناجي: معالم الإيمان، 1/ 213 وما بعدها.

(2) الدباغ وابن ناجي: م.س، 1/ 18.

ومن ثم يمكن القول إن الفتح العربي لبلاد المغرب لم يتم إلا في مستهل القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي، وذلك لما لقيه العرب من مقاومة المغاربة لهم ولانشغالهم بظروف سياسية ألمت بالخلافة في المشرق. كما لا يستبعد أن بعض الولاة العرب في بلاد المغرب قد مارسوا سلوكا يتنافى وسماحة الإسلام في العدل والمساواة بين العرب وبين المغاربة[1] لذا يعتبر القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي فاتح عهد جديد من الهدوء والعدل والطمأنينة مما جعل الناس يقدمون على طلب العلم داخل المؤسسات العلمية الثقافية المتمثلة في المساجد والكتاتيب التي انتشرت منذ بداية الفتح العربي لبلاد المغرب ولم ينتصف القرن الثاني الهجري حتى أصبحت القيروان قاعدة علم إلى جانب كونها قاعدة للسلطة والإدارة السياسية في بلاد المغرب ثم تبعها كل من طرابلس، وتاهرت، وفاس، وسجلماسة فأصبحت هذه الحواضر إلى جانب مدن أخرى منائر للعلم والمعرفة.

وعندما قامت الإمارات الأربع في بلاد المغرب بدأ الاهتمام بالثقافة مرحلة جديدة تتمشى مع ما حققه المسلمون من تقدم بعد قيام الدولة العباسية وبدء ترجمة علوم وثقافات الشعوب ذات الحضارات القديمة كالفارسية، والرومية، والاغريقية، وأدى ذلك إلى ازدهار الثقافة ببلاد المغرب لما لها من صلة بالمشرق الإسلامي وبخاصة الإدارة الأغلبية وحاضرتها القيروان، التي تعتبر مرآة عاكسة للتطور الثقافي للدولة العباسية في بغداد.

وعلى ذلك يمكن أن نتصوّر الجهود التي بذلتها كل إمارة من إمارات بلاد المغرب لوضع قاعدة ثقافية تميزها في بعض الجوانب عن غيرها من الإمارات الأخرى آخذين في الاعتبار التركيز على ما وصلت إليه تلك الإمارات من تقدّم في مجال الثقافة أواخر القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي.

أولا: القاعدة الثقافية للأغالبة

لم يكن الازدهار الثقافي الذي شهدته إفريقية الأغلبية وليد عصر الأغالبة،

---

(1) ابن عذارى: م.س، 1/ 52 ويذكر أن ثورات المغاربة بدأت على عهد الوالي الأموي عبيد الله بن الحبحاب الذي تعدى في الصدقات والعُشر، وأراد تخميس المغاربة، وزعم أنهم من فيء المسلمين، وذلك ما لم يرتكبه عامل قبله.

ولكنه كان نتيجة لفترات سابقة لهم. بدأت منذ أيام الفتح الأولى وتطورت بعد ذلك حسبما سبق بيانه[1].

وقد نلمس في كل عصر من العصور التي مرّت بها القيروان ميزة ثقافية مطبوعة بعدد من الأسماء البارزة التي تطبع عصرها بطابع شخصيتها وتميزه عما سواه بما تميّزت به في السياسة، أو الدين أو الثقافة أو غيرها من مظاهر الحياة.

فقد كان لجهود حسان بن النعمان في تدوين الدواوين، وجعل اللغة العربية لغة رسمية بأمر من الخليفة عبد الملك بن مروان، الذي أمر بإحلال اللغة العربية محل جميع اللغات الأخرى في جميع الأقاليم التابعة للدولة الأموية أثره في دعم اللغة العربية وانتشارها في إفريقية وبلاد المغرب[2].

وكذلك فإن البعثة التي أرسلها الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز ـ والتي سبق بيان دور أعضائها ـ في تأكيد انتشار اللغة العربية والدين الإسلامي الصحيح كلّ ذلك أسهم في وضع قاعدة ثقافية عربية الإتجاه إسلامية المنهج والعقيدة.

ومن الواضح أن مسائل الدين وعلومه كانت الأسبق في الانتشار والازدهار فانتشرت علوم القرآن قراءة وتفسيراً وعلماً بناسخه ومنسوخه، ثم علوم الحديث، فأدّى انتشارهما شيئا فشيئاً إلى زيادة انتشار اللغة العربية، وتم بعدها الاهتمام بعلم النحو فظهر بإفريقية وغيرها من مدن بلاد المغرب أكثر من نحوي بارع ورد ذكر اسمه في كتب طبقات اللغويين والنحويين[3].

وبعد ذلك وجد المغاربة في دراسة اللغة العربية والأدب العربي مرتعاً خصباً للتعبير عن خلجات نفوسهم وللتأليف في الفقه والحديث أول الأمر، ثم تطوّر كل ذلك مع تعاقب الزمن، وظهور أجيال جديدة نشأت نشأة عربية خالصة، وتلقت تعليماً عربياً كاملا فتفتقت القرائح والأذهان، وبدأ ظهور الشعراء والخطباء، كما ظهر اللغويون والنحويون والفقهاء وعلماء المذاهب والمؤلفون فيها. ومن ثم يعتبر عهد الدولة الأغلبية أول عهود ازدهار الثقافة عموماً في بلاد المغرب.

---

(1) انظر ص 54، من هذا البحث، وما بعدها.

(2) ابن عذارى: م.س، 1/ 38.

(3) انظر الزبيدي: طبقات النحويين واللغويين، ص 225، وما بعدها.

كل ذلك جاء نتيجة الاستقرار السياسي النسبي الذي شهدته إفريقية على عهد الأغالبة الذين تمكنوا من إحاطة دولتهم بكل مظاهر النشاط الاجتماعي والثقافي والتعليمي، وعلى سبيل المثال فإن شخصية قوية كشخصية أسد بن الفرات، وسحنون بن سعيد، يمثلان هذا المظهر من القوة ذلك أن أهمية سحنون مضرب الأمثال، وهو يُذكر كمجدّد على وجه الخصوص. ويورد المالكي قائمة بالسنن التي أقامها، وهي جديرة بالبحث، فأولا: كان سحنون أول قاض فرق حلق أهل البدع من الجامع، وكانوا فيه حلقاً من الصفرية، والأباضية والمعتزلة يتناظرون فيه ويظهرون زيغهم، فعزلهم أن يكونوا أئمة للناس أو معلمين لصبيانهم، وأدب جماعة منهم. بعد أن خالفوا أمره[1].

وثانياً: كان سحنون أول القضاة جعل في الجامع إماماً يصلّي بالناس، وكان ذلك للأمراء.

وثالثا: جعل الودائع عند الأمناء، وكانت من قبل في بيوت القضاة.

ورابعاً: كان أول من قدم الأمناء في البوادي، فكان يكتب إليهم، وكان من قبله يكتب إلى جماعة من الصالحين منهم فأخذت القضاة بهذه السيرة بعده.

خامساً: كان من عادة سحنون أن يجلس في بيت في الجامع كان بناه لنفسه، فكان لا يحضر عنده غير الخصمين ومن يشهد بينهما في دعواهما، ويضيف المالكي أن الجلوس في ذلك البيت صار سُنة لقضاة المالكية، فإذا ولي القضاء حنفي هدمه وعاد (ضمنا) إلى الطريقة السابقة، وهي عقد محكمة علنية في الجامع[2].

على أن بعض القضاة إمعاناً في النزاهة وبُعداً عن سيطرة السلطة اشترطوا عند توليتهم القضاء على السلطة عدم تلقي الأجرة على القضاء، فكان عليه بالتالي أن يكتسب رزقه بالإضافة إلى أداء مهامه الرسمية، فحماس بن مروان أبى أن يقبل أجراً[3].

---

(1) المالكي: رياض النفوس، 1/ 276، وما بعدها (تحقيق حسين مؤنس).

(2) ن.م، 1/ 276 ـ 279.

(3) ابن فرحون: تبصرة الحكام 1/ 109.

كما فعل عيسى بن مسكين[1]. وسحنون بن سعيد[2]، ويستهدف هذا الشرط أمرين:

أولهما: أن يكون القاضي مستقلا عن السلطة في أحكامه وثانيهما: أن يكون القاضي بعيدا عن الهوى في أحكامه حتى يوصف بالنزاهة في عيون الناس ولذلك نرى أن كثيراً من القضاة كانوا يعرضون ممتلكاتهم أمام الناس لكي يستطيعوا أن يروا بأنفسهم ما إذا كان سيزيد من ثروته أثناء ولايته، وثمة العديد من الحكايات التي تنم عن صفاء النية، وكلها على الأغلب مشكوك في صحتها، ولكنها ذات دلالة.

على أن النزاهة من جانب عظماء القضاة قد أصبحت مضرب المثل في سلوك هؤلاء القضاة، فقد روى المالكي أن سحنون بن سعيد قاضي القيروان لم يبد رأياً في إحدى المسائل الفقهية رغم مرور ثلاثة أيام على عرضها عليه وإمعان فكره وعلمه فيها، وقد أخبر سحنون السائل، وقد نفد صبره، بأنه في حيرة لكثرة الآراء المتعلقة بالمسألة، فقال السائل: وأنت أصلحك الله لكل معضلة. فأجابه سحنون: هيهات يا بن أخي ليس بقولك أبذل لك لحمي ودمي للنار. ما أكثر ما لا أعرفه[3]. وكان ابن طالب القاضي قد تجاوز في تردّده حتى أكثر مما فعل سحنون، وكذلك كان يفعل عيسى بن مسكين، ومن على شاكلتهم.

ومن ثم فإن دولة الأغالبة بنظمها الإدارية والقضائية قد وفرت حالة من الاستقرار والهدوء التي مكنت الدولة من وضع قاعدة ثقافية كان أساسها تلك المؤسسات التي بناها الأغالبة أو قاموا بدعمها وصيانتها لتكون أداة لتوسيع الثقافة وتحديد اتجاهاتها في افريقية التي كانت مركز استقطاب العلماء والمثقفين في سائر بلاد المغرب.

ولعلّ من المفيد أن نلقي نظرة على أهم تلك القواعد الثقافية والمتمثلة في الجامع الأعظم بالقيروان، وجامع الزيتونة بتونس، وغيرها من مراكز الثقافة التي أنشأها الأغالبة أو ازدهرت على عهدهم:

---

(1) الخشني: طبقات علماء إفريقية، ص 143.

(2) المالكي: م.س، 1/ 375 (تحقيق، حسين مؤنس).

(3) ن.م، 1/ 255.

أ: جامع عقبة بن نافع:

صحب بناء القيروان بناء مسجد عقبة بن نافع، الذي وضع أساسه الفاتحون وفي مقدمتهم عقبة بن نافع حوالي عام 50هـ.

وقد قام بالتدريس في هذا الجامع كبار التابعين منهم «عِكْرِمَةَ» المحدّث مولى ابن عباس. فإنه دخل إفريقية في زمن بني أمية، قبل نهاية القرن الأول الهجري. قال أبو العرب: «....وكان مجلسه في مؤخرة المسجد الجامع في غربي المنارة، الموضع الذي يسمى [بالركبية]، ولم يكن عِكْرِمَةَ دخلها غازيا»[1].

ويبدو أن عِكْرِمَةَ قد اشترك في التدريس بجامع عقبة إلى جانب زميله سلامة ابن سعد الذي اختص بنشر المذهب الإباضي في حين نشر عِكْرِمَةَ المذهب الصفري منذ أوائل القرن الثاني الهجري[2].

ومن خلال حلقة عِكْرِمَةَ بجامع عقبة أخذ الكثير من أبناء التابعين بالقيروان عنه علم الحديث والتفسير ـ تفسير عبد الله بن عباس ـ ومات عِكْرِمَةَ عام 105 هـ.

واستمرت العلوم الدينية من تفسير، وحديث تلقى في حلق التعليم بجامع عقبة ـ الذي تم تجديده والزيادة فيه عديد المرات[3] ـ ولم تكن مذاهب السُنَّة تمحصت بعد. ولذا كان أصحاب المذاهب والآراء المخالفة لها يجتمعون فيه ويتناظرون ويتجادلون في مذاهبهم، ويلقون الدروس فيها، واستمر الأمر كذلك حتى بعد أن تمحصت مذاهب أهل السنة أواخر القرن الثاني الهجري / الثامن الميلادي، ولم يتغير الحال إلى أواسط حكم الدولة الأغلبية، وبالتحديد عندما

(1) أبو العرب تميم: طبقات علماء إفريقية وتونس، ص 82 ـ 83.

(2) أبو زكرياء: كتاب سير الأئمة وأخبارهم، ص 15. ويرى أبو زكرياء أن سلامة بن سعد قد وجد في بلاد المغرب أرضاً صالحة لنشر دعوته التي لقيت نجاحاً كبيراً كان نواة لقيام الدولة الأباضية الأولى التي انهارت عام 132هـ. بعد قتل زعيمها إسماعيل النفوسي على مقربة من مدينة قابس. بعد هزيمته على يد عبد الرحمن بن حبيب قائد العباسيين.

(3) حول التجديد والزيادة في جامع عقبة، انظر: ابن عذارى: البيان المغرب 1/ 51، النويري: نهاية الأرب، 24/ 58.

Sabag, Boul: The great mosque of kairaun translated from the franch by. Richard beward. paris. 1965. pp. 22-43.

تولى سحنون بن سعيد التنوخي أمر القضاء بالقيروان حوالي عام 233 هـ[1].

وقد اتفقت كلمة المؤرخين وأصحاب كتب التراجم والطبقات على أن سحنوناً: «كان أول من فرق حلق أهل البدع من المسجد الجامع، وشرد أهل الأهواء منه، وكانوا فيه حلقاً من الصفرية والأباضية، والمعتزلة، وكانوا فيه حلقاً يتناظرون ويظهرون زيغهم، فعزلهم سحنون أن يكونوا أئمة الناس ومعلمين لصبيانهم، وأمرهم ألا يجتمعوا فيه، وأدب جماعة منهم بعد أن خالفوا أمره»[2].

على أن المسجد الجامع بالقيروان قد استمر في أداء رسالته التي أصبحت مقصورة على تدريس علوم الشريعة لجماعة أهل السُنَّة دون غيرهم، كما كانت تدرس به علوم العربية والآداب، مع إقبال عظيم من جانب الطلبة الذين اكتضت بهم حلق المسجد، وكانوا يتوافدون لطلب العلم من جميع أنحاء افريقية، وبلاد المغرب، والأندلس، وحتى بلاد السودان الغربي على غرار ما نعرفه بجامعة القرويين بفاس.

وللتدليل على مدى كثافة الطلاب الدارسين بالجامع الأعظم بالقيروان نستشهد بما رواه القاضي عياض بقوله: «....كان يحيى (ابن عمر) يجلس في جامع القيروان، ويجلس القارئ على كرسي ليستمع من بَعُدَ من الناس لكثرة من يحضره»[3].

على أن وظيفة المسجد الأعظم بالقيروان قد تعدت حلقات العلم والتدريس التي كان يقيمها عدد من كبار العلماء كسحنون بن سعيد ويحيى بن عمر، وغيرهما، بل ربما كان من أخص وظائفه أن كان المركز الكبير للحياة الاجتماعية والسياسية أيضا ففيه يتم التقاضي بين الناس، وفيه كان الأمراء الأغالبة يعقدون اجتماعاتهم العمومية لأخذ رأي الأمة في الشؤون المهمَّة التي يعتزمون القيام بها، مثل تجهيز الغزوات البعيدة بقصد إشراك الشعب فيها، أو لمناسبة اختيار قاضي الجماعة إلى غير ذلك من الأغراض.

(1) أبو العرب تميم: م.س، ص 184، ابن عذارى: م.س، 1/ 109.

(2) أبو العرب: م.س، ص 184. الدباغ، وابن ناجي: معالم الإيمان، 2/ 87، عياض: ترتيب المدارك، 4/ 60.

(3) عياض: م.س، 4/ 358.

ويتضح مما تقدم أن مسجد القيروان كان في أيامه الأولى حتى زمن الأغالبة بمثابة ملتقى لجماهير الناس للعبادة والتعليم والمشورة في أمور الدين والدنيا.

وهكذا كان مسجد عقبة النواة الأولى لثقافة عربية إسلامية منظمة المعالم ومحدّدة الاتجاهات الثقافية.

أما الجامع الثاني - والذي لا يقل أهمية عن جامع عقبة بالقيروان - في تأكيد القاعدة الثقافية بإفريقية فهو جامع الزيتونة.

ب: جامع الزيتونة:

يعتبر جامع الزيتونة المعهد الثاني - الذي أسهم في بناء القاعدة الثقافية - في إفريقية بعد جامع عقبة بن نافع، فقد وضع أساسه القائد العربي حسان بن النعمان الغساني حوالي عام 80 هـ / 649م. كان تخطيطه غاية في البساطة على ما جرت عليه عادة الفاتحين الأولين، ولعلّ ذلك يرجع إلى أن قدم المسلمين لم تترسخ بعد في إفريقية، وأن هممهم كانت منصرفة إلى تثبيت الوجود الإسلامي والدعوة لنشر الدين لا إلى التشييد والزخرفة.

على أن المسجد لم يبق على حاله بل أدخلت عليه تحسينات كثيرة شأنه في ذلك شأن جامع عقبة بن نافع ليكون أكثر استيعاباً للمصلين والدارسين على حد سواء. فقد قام القائد الأموي (عبيد الله بن الحبحاب) في سنة 116 هـ / 734م. بإعادة بناء المسجد الجامع بأحسن من ذي قبل[1].

ويبدو أن مواد البناء في تلك الأيام لا تصمد كثيراً أمام عوامل الطبيعة إذ تطالعنا كتب التاريخ أنه تم تجديد بناء المسجد وزخرفته من قبل الأمير الأغلبي أبو ابراهيم أحمد (ت 249 هـ)[2] وأتم بنيانه أخوه زيادة الله الثاني في سنه 250 هـ / 864م) حسبما تشير الكتابة الكوفية المرسومة بالخط الغليظ في دائرة قبة المحراب، ونصها:

«بسم الله الرحمن الرحيم، مما أمر بعمله الإمام المستعين بالله أمير

(1) ابن عذارى: البيان المغرب، 1/ 51، النويري: نهاية الأرب، 24/ 58.

(2) Sabag. Boul. op.cit. p.39.

المؤمنين العباسي، طلب ثواب الله وابتغاء مرضاته على يد نصيراً مولاه سنة خمسين ومائتين ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ﴾، صنعه فتح البناء»[1].

والواقع أن تجديد بناء المسجد كان من عمل الأمير الأغلبي أبي ابراهيم أحمد سادس أمراء الأسرة، الذي كان مشغوفا بالبناء والتجديد غير أن تبعية الأغالبة لبني العباس ـ اسميا ـ كانت سببا في إدراج اسم الخليفة العباسي.

ومهما يكن الأمر فإن الأمير الأغلبي أراد أن يجعل من جامع الزيتونة نظيراً لجامع القيروان وبخاصة أن هذا الأمير قد اشتهر بحبه للبناء والعمارة التي أشاد بها عددٌ من المؤرخين[2].

ومن الجدير بالملاحظة أن جامع الزيتونة عند إنشائه لم تكن له مئذنة شأنه في ذلك شأن سائر المساجد في بلاد المغرب عدا الجامع الأعظم بالقيروان، وذلك اقتداء بالمسجد النبوي بالمدينة المنورة الذي لم يكن له مئذنة أول تأسيسه.

ـ الدور الثقافي لجامع الزيتونة:

تبرز أهمية الدور الثقافي الذي كان يقوم به جامع الزيتونة خلال القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي، أنه كان مجمعاً لطلاب العلم إذ يشير أقدم نص أورده محمد بن حارث الخشني نقلا عن أبي العرب تميم قوله: «سمع من أبي البشر الناس بتونس ورحل إليه من القيروان خلق كثير يسمعون منه الحديث»[3].

وكان أبو البشر زيد بن بشر الأزدي أحد أبناء مدينة تونس، وعلمائها المحدثين، وكان ممن روى بمصر عن ابن القاسم وأشهب وغيرهما، وبالحجاز عن أصحاب مالك مثلما تم لسحنون بن سعيد وغيره من الأعلام ومن في طبقتهما، وعاد أبو البشر إلى بلده وأقرأ بها زمناً طويلا[4].

---

(1) عبد الوهاب، حسن حسني: ورقات من الحضارة العربية. . .، 1/ 116.

(2) انظر ما كتبه: م.س، 24/ 124، ابن عذارى: م.س، 1/ 113.

(3) المالكي: رياض النفوس، 2/ 390 ـ 391.

(4) ابن عبد الحكم: فتوح مصر والمغرب، ص 43.

وهذا الخبر هو أقدم خبر يروي عن مزاولة العلوم الدينية بجامع الزيتونة ويروى عن سحنون بن سعيد أنه كان عندما يتحدث عن معاصريه من العلماء يقول: «كان بمدينة تونس علي بن زياد خير أهل افريقية في الضبط للعلم [يعني فقيه] وكان ابن أشرس[1] أحفظ على رواية الحديث، شديد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وابن أبي كريمة، ولم يكن في ناحيتهما، وإنما كان رجل ورع صاحب أحاديث»[2].

ومن المعروف أن عدداً من العلماء الأوائل كانوا يقطنون بمدينة تونس، وهم كثيرون مثل التابعي الكبير خالد بن أبي عمران المتوفى عام 125 هـ / 743م، وتلميذه عبد الملك بن أبي كريمة المتوفى 210 هـ / 825م. وقاضي إفريقية أبو كريب عبد الرحمن بن كريب الذي استشهد في سنة 139 هـ / 756م. وأبو مسعود عبد الرحمن بن أشرس الأنصاري المحدّث الكبير من تلاميذ مالك بن أنس وأول من أدخل أمهات كتب الحديث كالموطأ روايته عن مالك، وجامع سفيان الثوري، وغيرهما من الأصول[3].

وقد رواها عنه بمدينة تونس أسد بن الفرات، وخالد بن يزيد الفارسي وسحنون بن سعيد ومن كان في طبقتهم من علماء القيروان.

والملاحظ أن الدروس التي كان يلقيها علي بن زياد الطرابلسي كانت إما في بيته، وإما في مسجد صغير قريب من بيته أو في المسجد الجامع بتونس، وهي طريقة متبعة وسُنّة كان يعمل بها السلف الصالح يومئذ وهذا أمر مؤكد لا يتطرق إليه الشك. على أن إغفال أصحاب التراجم والمؤرخين المكان الذي كانت تدرس فيه علوم «الشريعة» واللغة العربية لا يعني أنها لا تدرس في المسجد الجامع نظراً

(1) هو أبو مسعود العباس بن أشرس الأنصاري، سمع من مالك. حسن الضبط للعلم، وكان شديداً في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. انظر: المالكي: م.س، 1/ 52.

(2) المالكي: م. س، 1/ 353. ويذكر أن سحنون كان إذا اجتمعت له نفقة ذهب إلى تونس يطلب العلم عن علي بن زياد صاحب مالك. الدباغ، ابن ناجي: معالم الإيمان 2/ 78. وانظر كذلك: المالكي: م.س، 1/ 252 هامش (3).

(3) المالكي: م.س، 1/ 234. ويذكر أن علي بن زياد كان أول من أدخل موطأ مالك وجامع سفيان الثوري ولم يكونوا يعرفونه.

لكثافة طلاب العلم الذين لا يتسع منزل صغير أو مسجد صغير لاستيعابهم كما هو الشأن في المسجد الجامع بالقيروان أو جامعة القرويين بفاس أو سواهما:

ومن الشواهد التي تؤكد مزاولة التعليم بجامع الزيتونة بتونس وبخاصة في القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي، وما بعده هو أن أبا العباس عبد الله بن أحمد الإبياني كان يقرىء فيه الحديث ومسائل الفقه فقد ذكر مترجموه[1] أنه كان يأتي كلّ صباح راكباً دابته من قرية (إبيانة)[2] فيقضي جانباً كبيراً من النهار في التدريس والافتاء فيما يعرض له من قضايا، ثم يعود مساءً إلى قريته، وهكذا كان دأبه حتى وفاته في سن متقدمة خلال سنة 352 هـ / 963م.

على أن أصحاب التراجم والطبقات لم ينصوا صراحة على أن أبا العباس الإبياني أو علي بن زياد قبله كانوا يلقون دروسهم بالمسجد الجامع بتونس ولكن الدلائل تشهد بوجود حلقات للدرس بتونس وكثرة المتحلقين من الطلبة ـ وهم كثيرون جداً ـ كانت تقع بجامع الزيتونة، إذ هو أكبر المؤسسات العلمية اتساعاً وأليقها في تدريس الحديث والفقه والعربية وغيرها من علوم العصر.

وما من شك في أن جامع الزيتونة كان معهداً للتعليم الديني كما كان جامع القرويين بفاس ونظيره جامع عقبة بالقيروان اللذان ازدهرت حلقات العلم بهما، ومن المعلوم أن مدينة تونس خلال القرنين الثاني والثالث الهجريين / الثامن والتاسع الميلاديين لم تكن أقل أهمية من مدينة القيروان حتى إن أبا جعفر المنصور الخليفة العباسي كان يقول لمن يُقدم عليه من إفريقية ما حال أحد القيروانيين يعني مدينة تونس[3].

ثم استمر التعليم في الزيتونة وتطوّر بتطوّر العصر وتطور العلوم حتى أصبح لا يقل مكانة عن جامعة القرويين بفاس أو الأزهر بالفسطاط.

وهكذا كان مسجدا عقبة بن نافع والزيتونة من منائر العلم بإفريقية ولعبا دوراً

---

(1) عياض: المدارك 6/ 10 وما بعدها.

(2) إبِيَّانَة: قرية تقع في فحص مرناق قريبة من تونس.

(3) عبدالوهاب، حسن حسني: ورقات من الحضارة العربية. . .، 1/ 128.

مهما في تخريج عظماء العلماء في سائر العلوم السائدة يومئذ وبخاصة علوم اللغة والحديث والفقه وغيرها.

وإذا كان المسجد قد لعب دوراً مهما في التعليم في سائر أنحاء العالم الإسلامي، فإن هناك مؤسسات أخرى أنشئت كان لها دورها الريادي وبخاصة في العلوم التي لا تستوعبها المساجد، ولا هي من اختصاصاتها لا سيما العلوم الطبيعية كالطب والرياضيات والكيمياء وغيرها، ولذا عمل الأغالبة على إنشاء مؤسسة تقوم بهذا الدور، وقد وجدوا لذلك الوسيلة في تقليد بني العباس في مؤسساتهم العلمية فكان بيت الحكمة الأغلبي محاكاة لبيت الحكمة الذي أنشأه العباسيون في بغداد.

ح: بيت الحكمة الأغلبي:

إن فكرة دراسة العلوم الطبيعية ـ على وجه الخصوص ـ خارج الجامع كانت من الأمور التي راودت أذهان المسلمين منذ زمن مبكر في التاريخ الإسلامي فأوجدوا من أجل ذلك بيوت الحكمة. ودور العلم للدراسة وترجمة العلوم وبخاصة كتب الأقدمين. فكانت دار الحكمة برقادة بعد دار الحكمة ببغداد كعبة العلماء والأطباء والمترجمين من كلّ الملل.

أما عن التعليم العالي، فكان بيت الحكمة أول دار للدراسة العالية في الإسلام فهو علاوة على كونه دار ترجمة كان معهداً عاليا للعلم، وداراً للكتب عامة.

ولما كانت دولة بني الأغلب امتداداً للدولة العباسية في كل شيء، وكان العصر العباسي الأول أهم العصور الإسلامية إنتاجاً للعلم، فقد انتشرت فيه مجموعة من الكتب المنقولة عن اللغات العالمية المعروفة في ذلك العصر، من علوم الطب، والفلك، والفلسفة، والرياضيات، والأدب، والقصص وغيرها فضلا عن المؤلفات العربية الجديدة، التي أنتجها علماء العربية في شتى أنواع العلوم القرآنية، واللغة، والنحو، والتاريخ، وسائر الفروع الأخرى.

ولما استقر الأمراء الأغالبة عملوا على شراء نفائس الكتب المترجمة والمؤلفة في بغداد، وفتحوا باب المناظرة والجدل بين العلماء المالكية والأحناف على وجه

الخصوص، وهما المذهبان السائدان في إفريقية يومئذ، ففي عهدهم ألف سحنون ابن سعيد المدونة في الفقه المالكي[1] وألّف غيره الكتب العديدة التي لم يصلنا منها في الوقت الحاضر إلا أسماؤها، ولكنها كانت تملأ بيت الحكمة يومئذ.

- إذن ما هو بيت الحكمة؟

وصف بيت الحكمة برقادة بأنه بناية كبيرة فيها عدد من القاعات، والحجرات الواسعة موزعة في أقسام الدار، تضم مجموعة من خزائن الكتب. في كلّ خزانة مجموعة من الأسفار العلمية الخاصة. كما وُصف بيت الحكمة أيضا بأنه دار كبيرة مقسّمة إلى عدة أقسام، خُصص البعض منها لحفظ الكتب، والأقسام الأخرى للترجمة، والنسخ والتأليف، والتجليد والمطالعة، وأن السبب في إنشاء بيت الحكمة الأغلبي هو محاكاة الأغالبة للعباسيين في الاهتمام بالعلوم الطبيعية فضلا عن العلوم الدينية، فقد عمل إبراهيم بن الأغلب على اقتناء الكتب العلمية من بغداد ثم أنشأ بيت الحكمة، وأحضر العلماء والأطباء من بغداد ومصر وغيرهما[2].

ولم يقدر لبيت الحكمة الأغلبي أن يعمر أكثر من أربعين عاماً حوى خلالها أنفس الكتب التي كانت توجد في بيت الحكمة البغدادي في مختلف العلوم المترجمة في الطب، والهندسة، والنجوم، والكتب التي ألفت في الحديث، والتاريخ، والأدب ووضعت في خزائن، وقدّر لهذه الكتب أن تنقل إلى مصر عند رحيل العبيديين إليها، ووضعت في بيت الحكمة الذي أسسه العبيديون هناك[3].

أما تسمية بيت الحكمة، فأحياناً يستعمل العلماء اسم بيت الحكمة وأحياناً أخرى خزانة، فحاجي خليفة يستعمل بيت الحكمة، وابن النديم في كتابه الفهرست يستعمل (بيت الحكمة) حينا وخزانة الحكمة حينا آخر[4] فالخزانة كلمة معروفة، وهي اسم الموضع الذي يخزن فيه الشيء... فاستعملوه للدلالة على

---

(1) المالكي: رياض النفوس، 1/ 348 الدباغ، وابن ناجي: معالم الإيمان 2/ 78، عياض: المدارك 4/ 48.

(2) ابن أبي أصيبعة: طبقات الأطباء، ص 478.

(3) المقريزي: الخطط 2/ 254 ـ 334.

(4) خليفة، حاجي: كشف الظنون 1/ 681، ابن النديم: الفهرست ص 160.

المكان الذي حفظت فيه الكتب. وكما أطلقوا على بيت المال المكان الذي يحفظ فيه مال الدولة فلا يستبعد أن يكونوا قد أطلقوا كذلك (بيت الحكمة) على المكان الذي حفظت فيه الكتب.

أما كلمة (حكمة) فقد استعملوها فيما يرادف (الفلسفة) فالخزانة والبيت (الدار) يراد بها هنا المحل أو المكان الذي تجمع فيه الكتب، وتنظم بنظام معلوم ليطالع فيها ويُستفاد من علومها[1].

د: مؤسس بيت الحكمة الأغلبي:

يعتبر الأمير إبراهيم بن أحمد تاسع أمراء بني الأغلب مؤسس بيت الحكمة بمدينة رقاده التي كانت هي الأخرى من إنشائه أيضا[2].

وقد كان بيت الحكمة الأغلبي قد أنشئ على غرار بيت الحكمة ببغداد حتى في الاسم، وحتى في المداولة في موضوع «خلق القرآن» الذي كان من أبرز الاشكاليات الفكرية التي نشأت في عهد المأمون العباسي، واستمرت بعده. كما استمرت في إفريقية لذات الفترة تقريبا[3].

على أن الأمير الأغلبي ابراهيم بن أحمد قد أوكل إلى علماء أحضرهم من بغداد إدارة بيت الحكمة في رقادة علاوة على بعض العلماء من مصر والشام وفي هذا الوقت بالذات كانت العلوم الطبيعية بصورة خاصة قد اصطبغت بالصبغة العربية في جميع أنحاء العالم الإسلامي.

ومما لا ريب فيه أن بيت الحكمة برقادة قد احتوى عدداً كبيراً من المصنفات والتراجم التي تم تصنيفها في بغداد من كتب الفلسفة، والمنطق، والجغرافيا، والفلك، والطب، والهندسة، والحساب، والنبات...

وقد بذل الأمير ابراهيم بن أحمد ومن جاء بعده من أمراء بني الأغلب جهوداً جبارة لجعل بيت الحكمة برقادة موازياً لنظيره ببغداد إذ يُذكر أن مؤسسه

---

(1) أمين، أحمد: ضحى الإسلام، ص 64.

(2) ابن عذارى: البيان المغرب، 1/117، ابن الأبار: الحلة السيراء 1/172.

(3) معروف، ناجي: أصالة الحضارة العربية، ص 450.

إبراهيم بن أحمد كان يُرسل إلى بغداد في كلّ عام مرة أو مرتين سفارة لتجديد ولائه للخليفة العباسي، ولاقتناء نفائس الكتب، واستجلاب علماء مختصين في سائر العلوم من العراق، ومن مصر[1].

وكانت الإدارة في بيت الحكمة برقادة تشبه الإدارة ببيت الحكمة البغدادي فقد كان يدير بيت الحكمة برقادة قيمون مرتبون يرأسهم ناظر يطلق عليه صاحب بيت الحكمة، كما كان الحال في بغداد[2].

وقد استمر بيت الحكمة في عطائه العلمي الخاص بتنشيط حركة التأليف والترجمة حتى بعد وفاة ابراهيم بن أحمد فقد عمل ابنه عبد الله الثاني على تنشيط بيت الحكمة غير أن موته السريع لم يمكنه من مواصلة دعمه له[3].

على أن زيادة الله الثالث ـ آخر أمراء بني الأغلب ـ (290 ـ 296هـ / 903 ـ 909م) كان حريصاً على تنشيط عمل بيت الحكمة، فقد جلب إليه العلماء من مصر وبغداد، وبلاد اليونان، ومن صقلية أيضا لإضافتهم إلى بيت الحكمة[4].

ومن المهم أن الأمراء الأغالبة الثلاثة كانوا يتقنون اللغة اللاتينية بحكم تواجدهم في صقلية لفترة من الزمن وقيامهم ببعض الحروب فيها وفي جنوب ايطاليا[5] ولذلك من المحتمل أن الترجمات التي تمت ببيت الحكمة برقادة قد ترجمت إلى العربية من اللاتينية.

على أن دور بيت الحكمة برقادة قد تضاءل عندما استولى العبيديون على رقادة عام 296 هـ / 909م، فاحتفظوا بكتبه وعطلوا نشاطه، وبخاصة بعد انتقال عبيد الله المهدي لمدينته الجديدة (المهدية)[6].

ولعل من المفيد أن نذكر بعضا ممن تولى أمر بيت الحكمة الأغلبي وعمل على تنشيط دوره ومنهم:

---

(1) ابن الأبار: م.س، 1/ 180.

(2) المقري: نفح الطيب 4/ 131.

(3) المقري: م.س، 4/ 131.

(4) ن.م، 4/ 131، ابن أبي أصيبعة: طبقات الأطباء، ص 478.

(5) ابن عذارى: م.س، 1/ 134.

(6) ن.م، 1/ 180، ابن الأبار: الحلة السيراء 1/ 192.

1 ـ أبو اليسر ابراهيم الشيباني المشهور بالرياضي (ت بالقيروان 298 هـ / 911م).

عاش ببغداد، وأخذ عن علمائها وأدبائها، وقصد الأندلس وكانت له مع أميرها محمد بن عبد الرحمن الأموي حكاية[1] ثم رجع إلى إفريقية وقد تولى في عهد زيادة الله الثالث رئاسة بيت الحكمة، ولعله كان سببا في إنشاء بيت الحكمة برقادة ذلك أنه حبب هذا الأمر للأمير ابراهيم بن أحمد (الثاني) لما كان يعلمه من بيت الحكمة البغدادي، ولما كان عليه هو نفسه من العلم والمعرفة[2].

2 ـ عثمان بن الصيقل:

جاء من بغداد صغيراً مع بعض السفارات الأغلبية، غير أنه تلقى في شبابه العلم ببغداد، ثم صحب أبا اليسر الرياضي إلى إفريقية عند مجيئه إليها، وعمل معه في بيت الحكمة الأغلبي، كما انضمَّ مع أستاذه أبي اليسر إلى عبيد الله المهدي عند سقوط دولة بني الأغلب، غير أنه سافر إلى الأندلس، واتصل بعبد الرحمن الناصر الأموي حتى وفاته هناك عام 330 هـ / 991م[3].

وهكذا كان بيت الحكمة الأغلبي ـ رغم قصر مدة عمله ـ نواة ثقافية جيدة حذا فيها أهل المغرب حذو بلاد المشرق في الاهتمام بالعلوم الطبيعية المتخصصة.

ثانياً: القاعدة الثقافية في طرابلس وبرقة:

لعبت طرابلس بحكم تبعيتها لافريقية دوراً بارزاً في نشر الثقافة، وإرساء قواعدها في بلاد المغرب بحكم موقعها الجغرافي، فجميع الرحلات البرية مشرقاً ومغرباً لابدَّ لها من المرور بطرابلس وبرقة. وكان الرحالة وبخاصة العلماء يتوقفون أثناء ذهابهم إلى الحج أو العودة منه لفترة تطول أو تقصر. حيث يستمع طلاب

---

(1) ن.م، 1/ 162.

(2) انظر ترجمته في المقري: م.س، 4/ 130 ـ 131.

(3) المقري: م.س، 4/ 131.

العلم لأولئك العلماء أثناء إقامتهم في طرابلس أو برقة أو أية مدينة أخرى، إضافة إلى أن بعض مشاهير العلماء كان أصله من طرابلس فهذا علي بن زياد الفارسي الأصل كان مقيماً بطرابلس، ثم رحل إلى تونس. فقد ذكر جبلة بن حمود الصدفي: «إنه سمع سحنون بن سعيد يسأل شرحبيل قاضي طرابلس عن أصل علي ابن زياد، فقال: كشفنا عن أصله فإذا هو من العجم، كان أوله من طرابلس ثم سكن مدينة تونس»، وقد وصف أبو العرب تميم، علي بن زياد بأنه ثقة مأمون فقيه متعبد بارع في الفقه وقال إنه سمع من مالك بن أنس وسفيان الثوري، والليث بن سعد، وابن لهيعة وغيرهم... وذكر أنه لم يكن بإفريقية في عصره مثله، وأنه كان خير أهل إفريقية في الضبط للعلم، وقد قرأ عليه البهلول بن راشد، وسحنون بن سعيد، وأسد بن الفرات.

وكان من تقدير أسد له أنه يقول: «إني لأدعو الله لعلي بن زياد مع والدي، لأنه أول من تعلمت منه العلم، ولم يكن سحنون يقدم عليه أحداً من أهل إفريقية»[1].

ولعلّ أساس الثقافة في طرابلس وبرقة كان بفضل تلك المؤسسات الثقافية (المساجد) التي أقامها الفاتحون الأوائل وازداد عددها بمرور الزمن حتى أصبحت لا تخلو منها قرية أو مدينة، وبذلك حققت هذه المؤسسات ازدهار الحد الأدنى من الثقافة، ونشرها على نطاق واسع بين الناس، فقد حفظ الناس القرآن (بعض سوره) التي لا تصح الصلاة بدونها، وتعلّموا بعض العبادات التي تعتبر أساسية للمسلم لإتمام دينه. غير أن ذلك لا يعني ازدهار الثقافة التي تجعلنا نقول إن طرابلس أصبحت مركزاً علمياً يصل مستواه إلى مستوى إفريقية والأندلس في ميدان الثقافة لأن ذلك يتطلب وجود مقومات أهمها:

1 ـ وجود علماء لهم شهرة في بلادهم وخارجها.

2 ـ وجود تآليف علمية وأدبية.

3 ـ إجماع العلماء على وجود نشاط علمي حافل.

---

(1) أبو العرب تميم: طبقات علماء إفريقية وتونس، ص 220 ـ 223. التجاني: الرحلة، ص 271 ويذكر أن أصل علي بن زياد من طرابلس. الأنصاري: نفحات النسرين، ص 66.

ولكن لا تتوفر لدينا هذه العناصر بسبب هجرة أغلب العلماء إلى مراكز الاستقطاب وبخاصة افريقية ومصر، ومهما يكن من أمر فإن فرص تلقي العلم كانت متوفرة وبخاصة عند عبور العلماء ومرورهم بطرابلس وبرقة أثناء توجههم لأداء فريضة الحج أو سفرهم إلى مصر لطلب العلم. فقد أورد القاضي عياض أن سحنون بن سعيد ذكر أن أهل إجدابيا[1] قد سمعوا منه العلم عام 191 هـ / 806م[2] كما أن محمد بن أحمد بن تميم يقول: «أخبرني جبلة بن حمود الصدفي قال: سمعت سحنون بن سعيد يقول: كان بإفريقية رجال (عدول) بعضهم بالقيروان، وتونس، وطرابلس.... وذكر من فضلهم وما رأى منهم، فقال: لو قورنوا إلى مالك بن دينار[3] لساووه»[4].

وفي مناسبة أخرى سُئل سحنون بن سعيد عمن لقي من الصالحين عند رجوعه من الحج ماراً ببرقة وطرابلس فقال: «لقيت رجالا ما الفضيل بن عياض بأفضل منهم»[5].

كما أشاد المؤدب محرز بن خلف بمن لقي في طرابلس عندما قال: «لقيت بطرابلس رجلا وامرأة، أما الرجل فأبو عثمان الحساني، وأما المرأة فسمدونة، وكانت سمدونه هذه امرأة عجوزاً صالحة كانت تسكن مسجد الشعاب»[6].

ولعل تبعية طرابلس لدولة بني الأغلب خلال القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي، واعتبارها مدينة لا تقل عن القيروان وتونس سياسياً واقتصادياً لدولة الأغالبة لذا حرص الأغالبة على تولية أحد أمراء الأسرة الأغلبية واليا عليها مما حدا ببعض هؤلاء الولاة إلى المساهمة بنصيب وافر في دعم الثقافة. فقد ذكر ابن

(1) إجدابيا: مدينة تقع إلى الغرب من مدينة برقة وتبعد عنها 6 مراحل (152 ميل) انظر البكري: المسالك والممالك 2/ 650 ـ 651. الإدريسي: النزهة، ص 98. ابن حوقل: صورة الأرض، ص 69 ـ 70.

(2) عياض: المدارك 4/ 47.

(3) عالم محدث مات بالبصرة عام 130هـ، أخذ العلم عن أنس بن مالك، وسعيد بن جبير، وعطاء بن أبي الأحنف وغيرهم (أبو العرب: م.س، ص 54، هامش 2).

(4) أبو العرب: م.س، ص 54.

(5) التجاني: الرحلة، ص 251.

(6) ن.م، 251.

الأبار: «إنه في عهد ابراهيم بن أحمد أمير افريقية ولّى على طرابلس ابن عمه محمد بن زيادة الله بن محمد بن الأغلب بن ابراهيم ابن الأغلب وكان عالما أديباً شاعراً خطيباً لين الجانب، وكان منادماً لأهل الأدب»[1].

وهذا يبين أن بعض الولاة من ذوي الميول الأدبية كانوا يقيمون مجالس الأدب في قصورهم أسوة بما كان يجري في بغداد أو القيروان وهي ظاهرة تبين نوعاً من الاهتمام بالثقافة وأهلها.

وقد شهدت طرابلس أواخر القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي ظهور عدد من العلماء أشادت بذكرهم كتب التراجم والطبقات، سكن بعضهم طرابلس أو برقة، وماتوا بها بينما رحل آخرون إلى بلدان أخرى واتخذوها وطنا لهم وبخاصة مصر وإفريقية، ومن بين هؤلاء العلماء نذكر:

*** عبد الله الشعاب (ت 243 هـ)**

ولد بطرابلس ونشأ بها، وأخذ عنه جماعة من الفضلاء... كان زاهداً ورعاً، أتم بناء مسجد عرف باسمه[2].

*** ابراهيم بن عبد الرحمن البرقي (ت 245 هـ)**

قال عنه ابن فرحون: «كان صاحب حلقة، وكان معدوداً في فقهاء مصر، يروي عن أشهب، وابن وهب، استوطن مصر، وأخذ الناس عنه بمصر كثيراً»[3].

*** أبو حفص بن عبد الجبار بن عمران السرتي (ت 281 هـ)**

كان فقيهاً فاضلا زاهداً ثقة سمع من سحنون وغيره، وكان سحنون يقول عنه: «عبد الجبار تقي في بطن أمه»[4] يريد أنه عالم بالدين منذ صغره فقد كان

---

(1) ابن الأبار: الحلة السيراء، 1/ 179 ـ 180.

(2) التجاني: م.س، ص 247، الأنصاري: نفحات النسرين، ص 67 ـ 69.

(3) ابن فرحون: الديباج المذهب... 1/ 259.

(4) الدباغ، ابن ناجي: معالم الإيمان 2/ 185، وما بعدها ويقول: إنه أجاد في العلم حتى وازى سحنون بن سعيد أو كاد.

يختم القرآن في كل ليلة، وكان له مسجداً ختم فيه القرآن ثلاثين ألف ختمة. وكان حكيماً صدر عنه كلام قليل له معنى كبير كقوله: «من قل كلامه قلت آثامه، والصوم عن الكلام خير من الصوم عن الطعام»[1].

لقد تنوعت معارف وثقافات علماء طرابلس، وبرقة، وسرت[2]، وإجدابيا حيث برز عدد غير قليل من ذوي المواهب في علوم النحو واللغة والغريب والشعر. فقد أورد الزبيدي تراجم عدداً ممن اشتهروا في تلك العلوم منهم: أبو محمد المكفوف الذي كان من أهل العلم - بل أعلمهم في وقته - بالعربية والغريب والشعر وتفسير المشروحات وأيام العرب وأخبارها ووقائعها[3]. وكان كثير التأليف في اللغة العربية والغريب وله كتاب في العروض فضّله أهل العلم على غيره من الكتب في هذا العلم[4] وكانت وفاته عام 308 هـ / 920م[5].

كما برز خلف بن مختار الطرابلسي في علم النحو واللغة، وكان يقرض الشعر، وتوفي عام 290 هـ / 902م[6].

وكذلك كان محمد بن سالم المعروف بالعقعق من أهل طرابلس، شاعراً مترسلا وصاحب لغة ونحو، وكان من أصحاب الجدل، وكان معتزليا[7].

وهكذا كانت طرابلس، وبرقة، وسرت، وإجدابيا وغيرها من المدن رغم هجرة عدد كبير من العلماء تسهم بنصيب وافر في تأسيس القاعدة الثقافية في بلاد المغرب بكثرة العلماء الذين برزوا في تلك المدن، والذين أتت على ذكرهم كتب

---

(1) ن.م، 2/ 186.

(2) سرت: مدينة تقع بين طرابلس، وبرقة، وهي على بعد حوالي (450 ك.م) شرق طرابلس، وصفها البكري (في أيامه) أنها مدينة كبيرة تقع على سيف البحر بها جامع وحمام وأسواق... انظر المسالك والممالك 2/ 651.

(3) الزبيدي: طبقات النحويين واللغويين، ص 236. القفطي: إنباه الرواة على أنباه النحاة، 2/ 197. ويقول: «إنه كان أعلم خلق الله بالعربية والغريب والشعر وتفسير المشروحات وأيام العرب».

(4) القفطي: م.س، 2/ 148، الزبيدي: م.س، ص 236.

(5) الزبيدي: م.س، ص 237، القفطي: م.س، 2/ 198.

(6) الزبيدي: م.س، ص 238.

(7) ن.م، ص 239.

التراجم والطبقات حتى بزَّ بعضهم أقرانه ومعاصريه في إفريقية والأندلس وتفوّق عليهم.

ثالثاً: القاعدة الثقافية في إمارة بني رستم:

أقام الإباضيون في تاهرت وجبل نفوسة قاعدة ثقافية متينة نابعة من حبهم للعلم وتقديرهم له، وقد ظهر ذلك جلياً عند اختيارهم عبد الرحمن بن رستم ليكون أول أميراً لهم، فقد كان أحد خمسة من طلاب العلم الذين رحلوا إلى البصرة وتلقوا العلم على يدي أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة رأس الخوارج بالبصرة[1]، الذي أوصى عبد الرحمن بن رستم عند توديعه له بعد خمس سنوات من تلقي العلم عنده بقوله: «إفت أنت بما سمعت مني وبما لم تسمع»[2]. وهذه شهادة من أستاذ إلى تلميذه بإجازته في الإفتاء.

وعندما أسس عبد الرحمن بن رستم مدينة تاهرت، كان المسجد أول بناء وضع في المدينة على عادة المسلمين. فكان النواة التي تلقى فيها العلماء ثقافتهم بفضل حرية المناظرة والجدل التي كانت سائدة في ذلك المسجد. إذ يشير ابن الصغير المالكي إلى ذلك بقوله: «كانت مساجدهم عامرة، وجامعهم يجتمعون فيه، وخطيبهم لا ينكرون عليه شيئا إلا أن الفقهاء تناجت المسائل فيما بينهم وتناظرت. ومن أتى إلى حلق الإباضية من غيرهم قرّبوه وناظروه ألطف مناظرة، وكذلك من أتى من الإباضية إلى حلق غيرهم كان سبيله كذلك»[3].

---

(1) الخمسة الذين تلقوا العلم على يدي أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة هم: 1 ـ عبد الرحمن ابن رستم، 2 ـ أبو الخطاب بن عبد الأعلى المعافري، 3 ـ إسماعيل بن درار الغدامسي، 4 ـ عاصم السدراتي، 5 ـ داود القبلي. انظر: البعطوري: كتاب سيرة أهل نفوسة، ورقة 3، جناو بن فتى، عبد القهار بن خلف: أجوبة علماء فزان، المجموعة الأولى، ص 14 ـ 15. ويذكر أن علاقة علماء الأباضية بالبصرة كانت قبل البعثة. إذ يذكر أن ابن مغيطر الجناوني رحل إلى البصرة قبل هؤلاء وتتلمذ على أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة، ورجع إلى الجبل وجلس إلى الإفتاء.

(2) الدرجيني: طبقات المشائخ بالمغرب 1/ 45 ـ 46، الشماخي: السير، ص 144.

(3) ابن الصغير: ذكر بعض الأخبار في الأئمة الرستميين، ص 117. الطمار، محمد: الروابط الثقافية بين الجزائر والخارج ص 94.

وقد تبنى أمراء بني رستم في تاهرت وجبل نفوسة وجربة حركة العلم والمعرفة، وقاموا بشراء الكتب من البصرة إذ يروى أن عبد الوهاب بن رستم ثاني أمراء الإمارة قد بعث بألف دينار إلى البصرة ليشتروا له بها كتباً، وعندما وصلته قرأها ثم قال: «الحمد لله إذ ليس بها مسألة عزبت عني إلا مسألتين ولو سئلت عنهما لأجبت قياسا على نظائرهما، ووافقت الصواب»[1].

ولعل إسهام أمراء بني رستم في نشر الثقافة الدينية بين رعاياهم كان له أثره في تعليم الناس ونشر الثقافة الدينية بينهم. فقد أشارت بعض المصادر[2] إلى أن عبد الوهاب بن رستم أقام في منطقة جبل نفوسة مدة سبع سنين يلقي الدروس الدينية وبخاصة ما يتعلق منها بأحكام الصلاة تاركا عاصمة مَلكه تاهرت.

وقد كان لتلك السُّنة التي سنها الإمام عبد الوهاب بن رستم - وأبوه قبله - أثرها في أسلافهم، فقد كان الإمام أفلح بن عبد الوهاب بن عبد الرحمن بن رستم 190 - 240هـ / 805 - 854م مشغوفاً بنشر العلم حيث كان يجلس إلى أربع حلقات، وهو لا يزال صغيراً[3]، وكان يحرض على القراءة وتلقي العلم ويقول لأتباعه: «عليكم بقراءة كتب المسلمين»[4].

ولعل ظاهرة الجلوس للمناظرة وتكوين حلقات في المسجد الجامع بتاهرت تحت إشراف الإمام قد غدت سُنَّة متبعة لدى الأئمة الرستميين، فقد كان الإمام أبو اليقظان يجلس إلى حلقات تضم طوائف متعدّدة، فطائفة تصلي، وأخرى تقرأ القرآن، وثالثة تتحاور في فنون العلم. وكان لأبي اليقظان كتاب في الردّ على أهل الخلاف[5].

على أن ثقافة أئمة الرستميين قد نوّه بها أصحاب الطبقات والسير الإباضية

---

(1) الدرجيني: طبقات المشائخ 2/57 الشماخي: السير، ص 14 أبو زكريا: سير الأئمة وأخبارهم، ص 100.
(2) ن.م، 1/66 - 67.
(3) ن.م، 1/77.
(4) الوسياني، أبو الربيع عبد السلام: سيرة أبي الربيع بن عبد السلام الوسياني، ص 161.
(5) الدرجيني: م.س، 1/84، ابن الصغير: م.س، ص 92 ويصف أبا اليقظان بأنه كان زاهداً ورعاً ناسكاً.

وغير الإباضية، فابن الصغير المالكي الذي عاصر بعض الأئمة قد نوّه بذكرهم وبحرصهم على العلم والثقافة، كما نَوّه بالمناخ الثقافي الذي كانت تعيشه تاهرت حيث حرية المناظرة والجدل الفكري بين أصحاب المذاهب المختلفة بما يتيح الفرصة لازدهار الثقافة وتنوّع المعارف[1].

كان لرعاية الأئمة الرستميين وحبّهم العلم أثره في نشر الثقافة والعلوم في إمارتهم، إذ تشير كتب الطبقات والتراجم إلى عدد غير قليل من علماء الإباضية الذين أسهموا في تأكيد وتثبيت القاعدة الثقافية داخل الإمارة الرستمية، وبخاصة في تاهرت وجبل نفوسة، وجربة. ومن أهم هؤلاء وأشهرهم:

*** الشيخ مهدي النفوسي:**

كان إماماً في المناظرة والجدل دعاه الإمام عبد الوهاب بن عبد الرحمن بن رستم لمناظرة رأس المعتزلة (الواصلية)[2] بتاهرت فناظره وانتصر عليه. على أن شهرة علماء الأباضية تكمن في تخصص كل عالم في علم معين. فهذا محمد بن يانس كان عالماً في الحلال والحرام. والشيخ مهدي التفوسي كان إماما في الجدل والمناظرة. وهكذا كان علماء تاهرت وجبل نفوسة. وجربة في الغالب علماء متخصصين في فن من فنون المعرفة بحيث يكون العالم رأساً في العلم الذي يخصه.

وقد كان بجبل نفوسة عدد آخر من العلماء البارزين نذكر منهم:

*** أبو الربيع بن هارون:**

وُصف بالعلم، وبأنه كان شديداً في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكان كثير الجدّ والمثابرة في طلب العلم حتى قيل إنه كان يقضي جزءاً كبيراً من الليل في مجلس علم، فإذا انتهى المجلس رجع إلى بيته، ونظر إلى الرسائل التي

---

(1) ابن الصغير: م.س، ص 117 وما بعدها.

(2) الواصلية: هم أصحاب أبي حذيفة واصل بن عطاء الغزال الألثغ. كان تلميذاً للحسن البصري يقرأ عليه العلوم والأخبار... وإن بعضهم في المغرب في بلد إدريس بن عبد الله ابن الحسن انظر: الشهرستاني: الملل والنحل 1/46.

تحمل مسائل في العلم، واطلع عليها، حتى كبر الشيخ وضعفت قدرته على القراءة فكان يقول يا ليتني أدركتها في شبيبتي، وكان يستمر في الردّ على تلك الرسائل حتى صلاة الفجر فيؤذن ويصلي، ثم يشتغل بالقضاء بين الناس[1].

* أبو حسان الفرسطائي:

كان أحد أعلام نشر الثقافة الدينية بين عامة الناس، فقد كان يمشي بين المنازل يجمع العامة، ويقيم لهم مجالس يعلمهم فيها ما يحتاجون إليه من أمور دينهم، ويستمر هذا الأمر مدة شهرين في السنة ثم بعد ذلك يقيم مجالس أخرى لتعليم النساء أمور دينهن[2].

* عمروس بن فتح:

أحد الأعلام الذين تولّوا القضاء زمن الإمام يوسف بن محمد بن أفلح، وكان عالما كبيرا له تواليف في الأصول والفروع، وهو أول من حاول أن يؤلف متبعاً ثلاثة قواعد وهي: الكتاب والسُنَّة، والرأي، ويجعل كل قاعدة بمعزل[3]. وكان عمروس بن فتح قد طلب العلم بتاهرت مدّة عشرين عاماً.

* أبو عبيدة الأعرج:

أحد علماء الأباضية. قال عنه ابن الصغير المالكي: «كلُّهم مقروّن له بالفضل معترفون له بالعلم مسلّمون له في الورع. إذا اختلفوا في أمر من الفقه أو الكلام صدروا عن رأيه. وقد رأيت أنا هذا الرجل، وجلست إليه فما رأيت في سود الرؤوس أخشع منه»[4].

لقد كان هؤلاء الأعلام دعامة قوية لقاعدة ثقافية رصينة في بلاد المغرب وبخاصة في تاهرت، وجبل نفوسة، وجربة، حيث تتواجد جموع الخوارج

---

(1) البعطوري: كتاب علماء نفوسة، ورقة 27.

(2) ن.م، ورقة 48.

(3) الدرجيني: طبقات المشائخ بالمغرب، 1/84، الباروني: الأزهار الرياضية 2/254.

(4) ابن الصغير: ذكر بعض الأخبار في الأئمة الرستميين، ص 95.

الإباضية الذين ساندوا العلماء ووقفوا إلى جانبهم في المحن التي ألمت بهم غير أن المعركة التي خاضها الإباضية ضد الأغالبة بالقرب من طرابلس عام 283 هـ، والتي عرفت بموقعة مانو قد أتت على عدد كبير من علمائهم. إذ توفي في هذه المعركة ـ حسب المصادر الإباضية ـ أربعمائة عالم[1].

ومهما يكن الأمر فإن الحياة الثقافية في تاهرت، وجبل نفوسة، وجربة كان يقودها عددٌ من العلماء، ويشرفون على تنظيمها من خلال حلقات الدروس التي كانوا يقيمونها بين العامة حينا لتلقينهم مبادىء العبادات، أو بين طلاب العلم في الفقه، وعلم الكلام، واللغة، والنحو، وغيرها من ضروب المعرفة.

على أن أساس القاعدة الثقافية في تاهرت، أو جبل نفوسة، أو جربة أو غيرها من مدن المسلمين كان المسجد لما له من ميزة على تنشئة الأطفال تنشئة دينية تمكّن الطفل من الانطلاق لتأسيس كيانه الثقافي الذي تحدّده مواهبه، وقدراته. وسيأتي الحديث عن دور هذه المؤسسة العظيمة لاحقاً.

رابعاً: القاعدة الثقافية للأدارسة:

المتتبع لتاريخ الإمارة الإدريسية لا يجد ذكراً واضحاً لما كانت عليه الحياة الثقافية في هذه الإمارة مما يجعل الباحث للحياة الفكرية والثقافية لهذه الإمارة متحيرا فهل كانت الحركة الفكرية والثقافية لهذه الإمارة عقيمة إلى هذا الحد!؟. والإجابة بالطبع لا. لأننا لوسلمنا بهذا الرأي لشككنا حتى في وجود الإسلام بتلك الديار، لأن وجود الإسلام في تلك الديار يتطلب قدراً من العلم لأداء الفرائض وتطبيق أركان الإسلام، وتجمع المصادر التي تتحدث عن تاريخ الإسلام في بلاد المغرب الأقصى على أنه مع بداية القرن الثاني الهجري / الثامن الميلادي قد ترسّخ الإسلام في هذه الديار. وإن كان قد بدأ منذ وصول عقبة بن نافع الفهري إلى البحر المحيط عام 62 هـ

على أن قيام دولة بني مدرار بسجلماسة، ومن بعدها دولة الأدارسة العلويين بهذه الديار وزيادة انقسام هذه الإمارة إلى كيانات صغيرة بعد وفاة ادريس الثاني

(1) الدرجيني: طبقات المشائخ بالمغرب 1/ 89، الشماخي: كتاب السير، ص 237.

بأقاليم مختلفة. قد زاد من انتشار الثقافة وتعميمها عبر المؤسسات التي بناها المسلمون في كل مكان من بلاد المغرب.

كما دعت الظروف إلى إقامة عدد من الرباطات لمواجهة برغواطة في تامسنا جمعت بين التربية العسكرية والدينية لأداء فريضة الجهاد.

وإذا تتبعنا بعض المصادر فإننا نجد ذكراً لعدد غير قليل من العلماء الذين حلّوا بالإمارة الإدريسية، فصاحب القرطاس يذكر القادمين من إفريقية إلى فاس على إدريس الثاني، ويبرز أسماء بعض العلماء مثل عامر بن مصعب الأزدي الذي صار وزيرا[1]. وعامر بن محمد بن سعيد القيسي الذي عين قاضيا[2] ومحمد بن نمير[3]. وأبي الحسن بن عبد الله بن مالك الخزرجي[4]، ومحمد بن داود[5]. والقاضي عبد الجبار بن معيشة[6]، كما يُورد لنا قائمة بخطباء القرويين في العصور الأولى من تاريخ الإمارة[7] ومما زاد في إثراء وتدعيم الثقافة في بلاد المغرب الأقصى أولئك الفارون من وجه الحكم بن هشام (الربضي) عقب موقعة الربض المشهورة (189هـ/805م) إذ توافدوا بأعداد كبيرة زمن إدريس الثاني الذي أكرم وفادتهم، وكان من بينهم علماء، وهم الذين عمروا عدوة الأندلس[8].

ومن الجدير بالذكر أن مدينة فاس لم تكن وحدها المدينة التي تضمُّ علماء فقد كانت مدينة سبتة أيضاً من المدن التي زخرت بكبار العلماء، وكذلك مدن طنجة، والبُصْرة، وأصيلا، وسلا، وأغمات وسجلماسة. لكن لابد أن نلاحظ أن المركزين الأساسيين كانا هما فاس وسبتة.

وما دمنا نتحدث عن وضعية المغرب الأقصى العلمية الثقافية أواخر القرن

---

(1) ابن أبي زرع: روض القرطاس، ص 29.

(2) ن.م، ص 29.

(3) ن.م، ص 32.

(4) ن.م، ص 59.

(5) ن.م، ص 71.

(6) ن.م، ص 74.

(7) ن.م، ص 71 وما بعدها.

(8) ابن أبي زرع: م.س، ص 47.

الثالث الهجري/ التاسع الميلادي يجب أن نشير إلى ما ورد في ثنايا بعض صفحات كتب الجغرافية، فالإصطخري الذي ألّف كتابه (المسالك والممالك) يفيدنا فائدة لا تخلو من أهمية عندما يقول: «. . .وحجاج أقصى المغرب يخرجون قرب المحرم فيذهب في سفرهم واستراحتهم عامة السنة حتى يلحقوا الحج»[1].

والذي يهمنا هنا هو وجود وفد من الحجاج المغاربة منذ أوائل القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي ـ على الأقل ـ مما يجعلنا على ثقة من وجود اتصالات علمية مع المشرق، وبخاصة أن هؤلاء الحجاج يمرون بعدة مدن مشهورة مثل القيروان، والفسطاط، ومكة والمدينة المنورة.

كما يطالعنا الإصطخري نفسه عن المذاهب الفقهية ويزودنا بمعلومات تخص غلبة مذاهب أهل الحديث عندما يقول: «والغالب على مذاهب أهل المغرب كُلهم مذاهب الحديث وأغلبها عليهم في الفتيا مذهب مالك بن أنس»[2].

ولعلّ أكبر دليل يمكن من خلاله التأكيد على وجود نسبة من الثقافة ولو في مستوى ابتدائي هو المسجد أو الرباط. وفي هذا الصدد نجد عبارات مهمة لدى البكري، الذي يُشير إلى جملة من المساجد منها على سبيل المثال. جامع نكور[3]، وجامع طنجة[4]، ومسجد جبل تارمليل[5]، وجامع سوق كتامة[6]، وجامع البصرة[7]، وجامع أصيلا[8]، ومسجد طريق أصيلا[9]، ورباط أصيلا[10]، ورباط جبل اشبرتال[11]، وجامع مدينة يجاجين[12]، وجامع مدينة

(1) الاصطخري: المسالك والممالك، ص 47.
(2) ن.م، ص 45.
(3) البكري: المسالك والممالك، 2/ 764.
(4) ن.م، 2/ 782.
(5) البكري: م.س 2/ 786.
(6) ن.م، 2/ 789.
(7) ن.م، 2/ 789.
(8) ن.م، 2/ 790.
(9) ن.م، 2/ 792.
(10) ن.م، 2/ 793.
(11) ن.م، 2/ 793.
(12) ن.م، 2/ 794.

تسول[1]، وجامع جراوة[2]، وجامع عيسى[3]، وجامع سجلماسة[4]، وغيرها، على أن وجود هذا العدد من المساجد يعني وجود ثقافة إسلامية بين السكان في تلك المدن، وعلى وجود عدد من الأئمة المحصلين على مقدار من العلم، مع أنه لم تتم الإشارة إلى كل المساجد الموجودة، في مدينة فاس أو غيرها من المدن.

ولكن إذا وضعنا كلَّ هذه المعطيات في الحساب، فهل نستنتج منها أن المغرب الأقصى أصبح مركزاً علمياً مهماً يصل مستواه إلى مستوى إفريقية والأندلس في ميدان الثقافة؟.

ولكن هذه المقارنة تتطلب توفر عناصر أساسية من بينها:

1 ـ وجود تآليف علمية وأدبية.

2 ـ وجود عدد من الأعلام في مجالات الفكر والأدب.

3 ـ إجماع العلماء على وجود نشاط ثقافي حافل، وعلى الأقل في بعض جهات المغرب الأقصى[5].

ولكن هذه العناصر لا تتوفر حتى أواخر القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي على أن الثقافة ستخطو خطوات إلى الأمام بداية من القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي. والتي سيأتي ذكرها في الفصل الرابع من هذا البحث عند الحديث عن وضعية المغرب الثقافية في القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي.

خامساً: القاعدة الثقافية لبني مدرار:

تعتبر إمارة بني مدرار بسجلماسة من أقدم الإمارات نشأة في بلاد المغرب

---

(1) ن.م، 2/ 828.

(2) ن.م، 2/ 829.

(3) م.م، 2/ 829.

(4) ن.م، 2/ 836.

(5) زنيبر محمد: التبادل الثقافي بين الأندلس والمغرب، وأثره في التطور العلمي بالبلدين. مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، العدد (16) الرباط 1968م. ص 77 وما بعدها.

فقد أنشأت عام 140 هـ / 757م. ولذا فإنها كانت سباقة إلى تأسيس وغرس الثقافة الإسلامية. فقد ذكر البكري أن مؤسسها أبا القاسم سمجو بن واسول المكناسي لقي بإفريقية عكرمة مولى ابن عباس، وسمع منه وربما كان ذلك سببا في انتشار المذهب الخارجي الصفري بسجلماسة[1].

وقد زخرت مدينة سجلماسة ـ في مراحل من تاريخها ـ بكبار العلماء من أمثال الدقاق، وابن القطاني، وأبي القاسم الغازي وشيخه سيدي أحمد بن عبد الله[2].

ومن الجدير بالملاحظة أن العلم بسجلماسة قد أصبح من القيم المعتبرة وذلك بظهور بيوت بكاملها يشار إليها بأنها بيوت علم ومعرفة ومنها بيت الهلاليين، وبيت الإبراهميين، والاماميين، والغرديسيين، والميزاريين والمغراويين[3].

ومما زاد في إثراء الثقافة بسجلماسة تلك الزيارات التي يقوم بها بعض علماء الصفرية للتدريس بها. فقد أشار الدرجيني إلى أن ابن الجمع قدم من المشرق تاجراً فوصل توزر أول الأمر، ومنها ذهب إلى سجلماسة وهناك تعلم عليه عددٌ من طلبة العلم ذكر من بينهم أبا الربيع سليمان بن زرقون وأبا يزيد مخلد بن كيداد. وبقي ابن الجمع حتى وفاته بسجلماسة، وأوصى بكتبه إلى تلميذه أبي الربيع[4].

أما الثقافة العامة في مجتمع سجلماسة فيمكننا معرفتها من خلال جامعها الذي ذكره البكري[5] ولا يستبعد أن يكون مكاناً لتعليم الصغار والكبار أمور دينهم، وأن يكون بالمسجد فقهاء سواء أكانوا مقيمين أم زائرين مثل ابن الجمع.

على أن وجود المسجد منذ بناء مدينة سجلماسة يعنى وجود ثقافة إسلامية

---

(1) البكري: المسالك والممالك 2/ 837.

(2) الإدريسي، أحمد الشيباني: مصابيح البشرية في أبناء خير البرية، ص 69.

(3) ن.م، ص 69.

(4) الشماخي: كتاب السير، ص 279. الدرجيني: طبقات المشائخ بالمغرب 2/ 109.

(5) المسالك والممالك 2/ 836.

بين السكان، وعلى وجود عدد من المتحصلين على مقدار من العلم، ولكن لم تنل سجلماسة من الشهرة ما نالته مدن أخرى كالقيروان أو قرطبة لأن ذلك يتطلب عناصر هامة كوجود تآليف علمية، ووجود عدد كبير من العلماء من ذوي الشهرة العلمية محلياً وخارجياً.

ومهما يكن الأمر فإن القاعدة الثقافية لإمارة سجلماسة كانت لا تبتعد كثيراً عما كانت عليه مدن فاس أو سبتة أو طرابلس أو تاهرت وهي مدن كانت تزوّد القيروان بعدد كبير من العلماء حيث ينالون شهرتهم هناك.

ومن ثم يمكن القول إن بلاد المغرب قد شهدت أواخر القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي حركة ثقافية ازدهرت خلالها الحركة العلمية. وبخاصة في علوم القرآن والحديث واللغة والنحو وعلم الكلام فقد بلغت في بلاد المغرب مبلغاً عظيماً بفضل عدد كبير من العلماء الذين تحملوا مسؤولية نشر العلوم والثقافة الإسلامية بين الناس.

وقد لعبت الامكانيات الإقتصادية في كل إمارة من إمارات بلاد المغرب دوراً مهماً في تطوير القاعدة الثقافية التي تحتاج إلى بذل المال لاستمرارها ودعمها، واستقطاب العلماء اليها.

وقد استمدت القاعدة الثقافية في بلاد المغرب عناصر قوتها وازدهارها من أصول ثابتة قوية مستوحاة من القرآن الكريم والحديث الشريف التي كانت تحض على العلم والتعلم.

ولم تكن الثقافة في بلاد المغرب معزولة عما حوّلها، ولكنها كانت مفتوحة على بلاد المشرق الإسلامي بفضل الرحلة إلى الحج، الذي لم يكن مجرد أداء فريضة وعبادة وحسب، ولكنّه كان فرصة أيضا لطلب العلم ومقابلة العلماء أي إنه كان ملتقى فكرياً وثقافيا.

غير أنه مع مطلع القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي، قد تبدل حال بلاد المغرب سياسياً وثقافياً، وذلك بقيام الدولة العبيدية، التي كان لها اتجاهات سياسية وثقافية تختلف مع ما كان قائماً قبل ذلك والتي سنعرض لها في الفصل الثاني من هذا البحث.

الفصل الثاني

الاتجاهات السياسية

في بلاد المغرب

خلال القرن الرابع الهجري -

العاشر الميلادي

أولا: قيام الدولة العبيدية وأثره السياسي على بلاد المغرب

كان لقيام الدولة العبيدية بإفريقية ومعظم بلاد المغرب أثره الواضح في تغير معالم المنطقة سياسيا وثقافيا. فمن الناحية السياسية أفصح العبيديون عن نواياهم وطموحاتهم في توحيد بلاد المغرب تحت رايتهم ثم ضم الأندلس، والتوجه نحو المشرق لإسقاط الخلافة العباسية والقيام مقامها كخلافة إسلامية وحيدة.

ولسنا في حاجة لتأكيد ما تردده المصادر الشيعية ـ على وجه الخصوص ـ على أحقية العلويين في الخلافة (الإمامة)، ولكن نريد أن نستعرض ما قام به العبيديون عملياً. فهل كانت تلك الخطوات تعبّر عن اتجاه سياسي بعيد المدى واضح الأهداف والاتجاهات؟

على أرض الواقع أعلن عبيد الله المهدي نفسه خليفة في رقاده عام 297 هـ / 909م. وبدأ الخطوات التنفيذية لتحقيق طموحاته متخذاً من بعض بطون قبيلة كتامة أداة لتحقيق تلك الاستراتيجية، التي واجهت منذ الأيام الأولى معارضين لها ومقاومين لمنفذيها، فقد أعلنت قبيلة زناتة موقفها الرافض للعبيديين فعليا عندما خاضت أول معاركها ضد جيش أرسله عبيد الله المهدي بقيادة أبي عبد الله الشيعي في ذي القعدة 297 هـ / أغسطس 910م[1].

وعلى الرغم من أن المصادر العبيدية تشير إلى هزيمة زناتة بقيادة زعيمها

---

(1) القرشي، إدريس عماد الدين: عيون الأخبار وفنون الآثار 5/ 26 ـ 27. ويذكر القبائل الثائرة وهي بوسفانة ـ وميلة ـ ومدهنة ـ وضبارة، وهي فروع قبيلة زناتة انظر كذلك: ابن عذارى: البيان المغرب، 1/ 162.

محمد بن خزر في أول مواجهة لها ضد جيوش العبيديين فإن هذه المعركة لم تكن سوى تعبير عن الرفض من جانب زناتة لمخططات العبيديين في التوسع غربا.

ولكن لماذا وقفت زناتة هذا الموقف من العبيديين، وبهذه السرعة قبل أن تتبين حقيقة اتجاهاتهم؟

يبدو أن زناتة كانت على علم بخطط العبيديين، ورغبتهم في الإطباق على جميع بلاد المغرب، وهذا الاتجاه في السياسة العبيدية يقضي على كل وجود لقبيلة زناتة القوية في منطقة المغرب الأوسط على وجه الخصوص. وقد أدى ذلك إلى تحالف بطون زناتة، ووقوفها تحت زعامة محمد بن خزر لأنها كانت ترى فيما يقوم به العبيديون إنهاء لوجودها في المنطقة التي تعتبرها منطقة نفوذها توارثتها عبر مئات السنين، ولا يمكنها الخضوع للعبيديين الذين أقاموا سياستهم على إلغاء كل سلطة معارضة لهم، وكل كيان يشاركهم بسط النفوذ على بلاد المغرب.

ولم تكن زناتة القبيلة الوحيدة التي رفضت التبعية للعبيديين، فقد ثارت تاهرت على عامل العبيديين، لكن أبا عبد الله الشيعي حاربهم وردّهم إلى الطاعة. كما خرجت سجلماسة على عامل العبيديين ابراهيم بن غالب المزاتي وقتلوه[1]. ثم تبعتها مدينة ميلة[2] في رفضها للعبيديين، وقدمت لقيادتها شخصاً يعرف

---

(1) ابن عذارى: م.س، 1/ 155 ـ 156. ويذكر ابن عذارى تفاصيل هذه المعارك بقوله: إن قتل سجلماسة لعامل الشيعة كان بسبب قتل المهدي لليسع بن مدرار في الطريق بين سجلماسة وإفريقية. لكن هذه الرواية تختلف مع كثير من الروايات التي تعتقد أن عبيد الله المهدي قتل اليسع في سجلماسة عندما تم القبض عليه حيث يذكر ذلك أبو عبد الله الشيعي نفسه قائلا: ... ثم قفوت أثر الخائن بنفسي في طلبه عشرة أيام حتى أمكن الله منه، بلا عقد ولا عهد. فأتيت به في وثاق إلى ولي الله ليكون عظة لأهل الشقاق والنفاق وعبرة للعالمين. انظر النعمان: افتتاح الدعوة، ص 224، ويضيف النعمان بأن عبيد الله المهدي أمر بضرب اليسع بالسوط بعد أن طيف به في المدينة ثم قتل وهذه الرواية أقرب للتصديق. وفي كل الأحوال فإن سبب الثورة واحد. وهو انتقام لقتل اليسع بن مدرار. انظر: النعمان: م.س، ص 240.

(2) ذكر البكري مدينة ميلة فقال: هي من غرر مدن الزاب، وبها باب شرقي يعرف بباب الروس على مقربة من جامعها وهو ملاحق لدار الإمارة، وباب جوفي يعرف بباب السقلي، ويليه داخل المدينة عين تعرف بعين السباع مجلوبة تحت الأرض انظر: البكري: المسالك والممالك، 2/ 729.

بالماوطنتي الذي هزم بدوره جيشا من كتامة. مما دعا عبيد الله المهدي أن يرسل ابنه القاسم مع عدد من القادة بتعزيزاتهم لمواجهة هذه الثورة، التي تمكن العبيديون من تحقيق النصر عليها وأسر قائدها، ثم نقل قرب مقر القاسم بن عبيد الله المهدي في مدينة ايكجان حيث قتل ومن معه من أهل بيته[1].

وعلى الرغم من أن المعارضين للسياسة العبيدية واستراتيجيتها في بلاد المغرب لم يوحدّوا جهودهم في مواجهة هذا الخطر، ولكنهم أعلنوا عن رفضهم ومقاومتهم، فبعد ثورة زناتة، وتاهرت وسجلماسة تأتي ثورة أخرى، في طرابلس قادها أبو هارون الهواري، وطلب فيها من زناتة، ولماية حماية مدينة طرابلس لمواجهة العبيديين، لكن العبيديين سارعوا إلى إخماد الثورة وقبضوا على مدبريها وقتلوهم، وأرسلت رؤوسهم إلى القيروان[2].

إذن هذه الثورات التي تمت في ذات السنة التي أعلن فيها عبيد الله المهدي خلافته توضح بشكل جليّ على أن هنالك جماعات رافضة للاتجاه العبيدي الذي يسعى جاهدا لإخضاع بلاد المغرب كلها لسيطرته معتمدا في ذلك على استعمال القوة وحدها. كما يلاحظ أيضا أن هذا الرفض كان أغلبه في مناطق يكثر فيها نفوذ الخوارج الدين سعوا دون شك إلى محاولة استرداد إمارتيهما في تاهرت، وسجلماسة بوجه خاص.

ولكن إذا كانت الثورات قد قامت ضد العبيديين في أغلب مناطق بلاد

---

(1) القرشي: عيون الأخبار وفنون الآثار، 5/ 28 ـ 29، ابن عذارى: م.س، 1/ 162 ـ 163.

(2) ابن عذارى: م.س، 1/ 163، القرشي: م.س، 5/ 35، ويتفق مع ما أورده ابن عذارى من أن سكان طرابلس قاموا بالثورة ضد المهدي. ويختلف معه في أن قائد الثورة كان من أهل باغاية ويدعى أحمد بن نصر، ويقول إن الحملة التأديبية لطرابلس كانت بقيادة القاسم بن عبيد الله المهدي الذي حاصر طرابلس ستة أشهر. ثم ترك عليها بعد فتحها حباسة بن يوسف وأبا مديني بن كناوة اللهيصي. محمود، حسن سليمان: ليبيا بين الماضي والحاضر، ص 139. ويذكر أن أهل طرابلس ثاروا على عامل العبيدين ماكنون بن ضبارة اللحياني وحاصروه. ولكن المدد وصل إليه من رقاده حيث تمكن العبيديون من فك الحصار ثم عاود أهل طرابلس الثورة عام 300هـ. ولم يتم إخضاع المدينة إلا بعد إرسال عبيد الله المهدي لابنه القاسم الذي حاصر المدينة واضطر أهلها آخر الأمر إلى تسليم زعيم الثورة محمد بن إسحاق القرشي.

المغرب فهل يعني ذلك أن أهل إفريقية كانوا راضين عن قيام الدولة العبيدية؟

لقد شعر سكان إفريقية عموماً والقيروان على وجه الخصوص أن للعبيديين سياسة تتعارض مع اتجاه غالبية السكان، وبخاصة في جوانبها العقيدية والاقتصادية.

فمن الناحية العقيدية: كان أغلب سكان القيروان على مذهب الإمام مالك بن أنس بل ومن المتشددين في التمسك به. وأن العبيديين حاولوا نشر مذهبهم بالقوة منذ اليوم الأول لوصول عبيد الله المهدي إلى القيروان إذ يشير ابن الأثير إلى ذلك بقوله: «. . . وجلس بعد الجمعة رجل يعرف بالشريف ومعه الدعاة وأحضر الناس بالعنف والشدَّة ودعوهم إلى مذهبهم فمن أجاب أحسن إليه ومن أبى حبس فلم يدخل في مذهبهم إلا بعض الناس ـ وهم قليل ـ وقتل كثير ممن لم يوافقهم على قولهم»[1].

أما اقتصاديا فإن ابن عذارى يصف ما جرى بين أهل القيروان وعلمائها وبين عبيد الله المهدي عند استقبالهم له فيقول: «. . . وهنأوه وأظهروا له السرور بأيامه، وسألوه تجديد الأمان لهم. فقال لهم: «أنتم آمنون في أنفسكم وذراريكم، ولم يذكر لهم الأموال، فعاوده بعضهم وسألوه التأمين لهم في الأموال فأعرض عنهم، فخافه أهل العقل من ذلك الوقت»[2].

كان هذان الموقفان لعبيد الله المهدي ـ إذا صدقنا قول ابن الاثير، وقول ابن عذارى ـ كافيين لوقوف أصحاب مذهب مالك صفاً واحداً، وبخاصة علماؤهم لمواجهة المذهب الشيعي العبيدي الذي يحاول أصحابه فرضه عليهم. كما أن أصحاب المال وقفوا مؤيدين ومساندين للعلماء حماية لأموالهم من المصادرة أو الضرائب المجحفة.

وفي هذه الأثناء يبرز عامل جديد تختبر فيه حنكة عبيد الله المهدي، وقدرته على مواجهة الدسائس والمؤمرات التي تحاك ضده. ذلك أن أبا عبد الله الشيعي وأخاه أبا العباس المخطوم أصبحا من دعاة الثورة ضد عبيد الله المهدي، فما هي الأسباب التي دفعتهما لذلك؟

---

(1) ابن الأثير: الكامل 6/ 133.

(2) ابن عذارى: البيان المغرب 1/ 158.

تؤكد المصادر التاريخية أن عبيد الله المهدي قد استأثر بالحكم منذ أن أعلن نفسه خليفة في رقاده عام 297هـ / 909م. وكاد أن ينكر الجهد الذي بذله داعيته ومؤسس دولته أبي عبد الله الشيعي مما دفع أبا العباس المخطوم أن يخاطب أخاه بقوله: «مُلكت أمراً وانطاع لك فجئت بمن أزالك عنه وأخرجك منه»[1].

وقد أدّت تحريضات أبي العباس لأخيه إلى أن يقول أبو عبد الله الشيعي لعبيد الله المهدي: «يا مولانا إن كتامة قوم قومتهم بتقويم، فلو تركتهم كما كانوا إليَّ أن أباشرهم دونك، آمرهم وأنهاهم، وأقيم على ما عودتهم. . ليكون ذلك أهيب لك وأشدَّ لأمرك. . »[2].

كانت هذه المقابلة في حدِّ ذاتها كافية ليدبر عبيد الله المهدي أمره في التخلص ممن يحاول أن يشاركه في تسيير دفة الأمور. فأرسل عيونه يتابعون الداعي وأخاه متابعة دقيقة فكانت أخبارهم بما عزموا عليه تصل إلى عبيد الله المهدي، الذي يبدو أنه قرّر التخلص من الداعي وأخيه قبل أن ينفذوا مؤامرتهم ضده وبخاصة عندما واجه أحد الكتاميين عبيد الله المهدي بقوله: «إنا شككنا في أمرك فأتنا بآية إن كنت المهدي». فقتله المهدي[3].

كانت هذه الحادثة بداية الصراع الفعلي بين الخليفة وداعيته إذ قام الخليفة على الفور بتكليف عروبة بن يوسف بقتل الداعي وأخيه. ويذكر أن الداعي قال

---

(1) النعمان: افتتاح الدعوة، ص 26. وداد القاضي: «القاضي النعمان ومؤلفاته»، ملتقى النعمان، المهدية، 1977م، ص 196.

(2) النعمان: م.س، ص 26.

(3) النعمان: م.س، ص 263، ويذكر أن هارون بن يونس الذي يقال له شيخ المشائخ هو الذي سأل المهدي متأثراً في ذلك بقول أبي العباس أخي الداعي، الذي كان يقول في المهدي: «إنه ليس الذي كنا نعتقد!؟» حسن، سعد محمد: المهدية في الإسلام منذ أقدم العصور حتى اليوم، ص 45 وما بعدها وعن المهدية عند الشيعة، انظر نفس المرجع ص 81، وبعدها حيث يذكر أن المهدي عند الشيعة: هو إمام من أئمتهم المختفين له كل ما للإمام الظاهر من خصائص روحية، ولا بد من ظهوره بعد اختفاء تؤيده العناية الإلهية. . . وانظر أيضاً: دائرة المعارف الإسلامية، مجلد 14، ص 57 ـ 81، وانظر قائمة المصادر والمراجع لمادة شيعة ص 81.

لعروبة لا تفعل يا بني، فرد عروبة قائلا: «إن الذي أمرتنا بطاعته أمرنا بقتلك»[1].

وهكذا تخلص المهدي من داعيته ومؤسس دولته. كما فعل العباسيون من قبل بأبي سلمة الخلال، وأبي مسلم الخراساني.

ولم يكتف عبيد الله المهدي بذلك بل تتبع رؤوس المؤامرة ولاحقهم، فقتل أبا تمام بن معارك في طرابلس برسالة بعث بها إلى واليه عليها يأمره فيها بقتله[2].

وعقب مقتل الداعي أبي عبد الله الشيعي قام أتباعه من كتامة بالثورة ضد المهدي ونصبوا طفلا صغيرا وقالوا إن أبا عبد الله لم يمت ـ مقتفين في ذلك بما قاله أتباع أبي مسلم الخراساني بعد مقتله. لكن المهدي حاربهم وردَّهم إلى الطاعة[3].

ومن ثم يمكن القول إن السنوات الأولى من حكم عبيد الله المهدي، قد أوضحت اتجاه سياسته التي تقوم على الحكم المطلق، وتسخير كل إمكانيات البلاد المادية بصورة خاصة. والبشرية أيضا لتنفيذ استراتيجيته الهادفة إلى إزالة جميع أنظمة الحكم القائمة مشرقا ومغربا. وأن يحمل الناس على التصديق بأنه المهدي صاحب البراهين والإمام المعصوم، ومن أجل تلك الغايات قتل كل من اعترض سياسته وتصدّى لها.

أ ـ سياسة العبيديين لتوسيع نفوذهم:

لعل السنوات الأولى لقيام الدولة العبيدية قد شغلها المهدي في محاربة خصومه في الداخل، وفي الإمارات التي قضى عليها، ثم بدأت سياسته الخارجية بعد ذلك تتضح من خلال مواقف كثيرة، فقد كانت مشرقية الاتجاه أول الأمر،

---

(1) ن.م، ص 262. ابن عذارى: م.س، 1/ 164. حيث يذكر ابن عذارى أن أبا عبد الله الشيعي صاح بعروبة بن يوسف قائلاً: «لا تفعل يا ولدي، فقال عروبة: أمرني بقتلك من أمرت الناس بطاعته، وانخلعت له عن الملك بعد توطئته له».

(2) ابن عذارى: م.س، 1/ 164.

(3) النعمان: م.س، ص 273. ابن عذارى: م.س، 1/ 166. حيث يذكر ابن عذارى أن كتامة أظهرت الخلاف على المهدي بعد مقتل الداعي وأخيه، وأقاموا حدثاً يعرف بالمارطي ويدعى كادو بن معارك وزعموا أنه المهدي المنتظر.

وذلك بقيام المهدي بتجهيز حملة لغزو مصر عام 301هـ / 913م. بقيادة ابنه القاسم الذي خاطب أباه قائلا: «يا أمير المؤمنين: قد خوّلك الله ومكنك وأعطاك من الدنيا ما فيه سعة وكفاية. فعلام تغم نفسك، وتشغل صدرك؟ دع هذا حتى يأتي الله به عفوا..» فقبض المهدي يده اليسرى وقال: نعم هذا المغرب في قبضتي هذه، وبسط اليمنى وقال: لكن كفي هذه من المشرق صفر، إن ثقل عليك ما أمرتك به خرجت إليه بنفسي»[1].

ولكن هل كان اتجاه حملة عبيد الله المهدي نحو مصر بغرض احتلالها؟

لا شك أن عبيد الله المهدي لم يكن قادرا على احتلال مصر في حملته الأولى عام301 هـ / 913م. لأسباب عدّة أهمها:

1 - أن مصر كانت تتمتع بقدرة كبيرة للدفاع عن نفسها مدعومة من الخليفة العباسي في بغداد، ومن واليه على مصر.
2 - أن دولة عبيد الله المهدي ما تزال دولة حديثة ناشئة، ومرت خلال الأعوام الأربع السابقة للحملة بظروف صعبة.

وقد نجد فيما قاله المعزّ لدين الله رابع خلفاء الدولة العبيدية تأكيدا للأسباب التي دفعت عبيد الله المهدي للقيام بحملته عندما قال: «إن المهدي برغم معرفته بعدم قدرته على احتلال مصر إلا أنه أحبَّ الجهاد..»[2].

وهنا يمكن أن نستنتج أن العبيديين يرون أن العباسيين مغتصبون للخلافة وجب جهادهم.

كما يمكن أن نستنتج أيضا أن عبيد الله المهدي أراد أن يؤكد سياسة الحزم التي اتبعها منذ البداية داخل بلاد المغرب، وليبرهن لخصومه وأتباعه على حد سواء أن الدولة رغم المحن التي مرّت بها ما تزال قوية وقادرة على إرسال

(1) النعمان: المجالس والمسايرات، ص 352

Terrasse. H. History of Morocco. Casablanca. 1952. p. 63.

ويذكر أنه على الرغم من أن الحملات الأولى للعبيديين كانت نحو المغرب غير أن ذلك لم يجعلهم يتحولون عن المشرق.

(2) النعمان: م.س، ص 352.

الحملات مشرقا ومغرباً. كما لا يستبعد أن يكون عبيد الله المهدي قد قام بهذه الحملة بغرض إلهاء الجيش في حروب خارجية، وتصفية خصوم الدولة في هذا الجيش.

ومهما يكن الأمر فإن العبيديين قد جهزوا الحملة التي قادها ابن الخليفة نفسه (القاسم) وأخضعت في طريقها كل من سرت، واجدابيا، ثم احتلت برقة بكاملها، وكانت تابعة قبل ذلك للخلافة العباسية.

وعندما وصلت الحملة إلى الإسكندرية منيت بالهزيمة، ولم تتمكن من احتلال مصر، ولكنها حققت أمرين مهمين:

الأول: تأكيد سيطرة العبيديين على الجزء الشرقي من بلاد المغرب حتى برقة.

الثاني: تهديد الخلافة العباسية في جناحها الغربي في مصر. كما فتحت هذه الحملة أيضا باب الاتصال المباشر بدعاة الشيعة المنتشرين في مصر، والذين سيلعبون دورا بارزا في استيلائهم عليها، وذلك من خلال مراسلاتهم وتقاريرهم عن الأوضاع الداخلية فيها[1].

وفي أثناء هذه الحملة استطاع العبيديون أن يتخلصوا من بقايا أتباع أبي عبد الله الشيعي عندما دبّر المهدي وابنه القاسم مؤامرة قتل حباسة بن يوسف وأخيه عروبة متهمين إياهما بالتقصير في الحملة، حيث تمّ القبض على حباسة بن يوسف في منطقة نفزاوه، ونقل مقيدا إلى عبيد الله المهدي. كما تمّ القبض على عروبة

---

(1) الكندي: ولاة مصر، ص 290 ويذكر أن حملة العبيدين الأولى على مصر كانت نتيجة لمكاتبة أتباعهم حيث يذكر الشاعر ابن مهران السلمي ذلك بقوله:

وأقبل جاهل حتى تخطى ... وجاز بجهله حد التخطي
بكتب جماعة قد كاتبوه ... من أقباط بمصر وغير قبطي
وكلٌ كاتبوه ونافقونا ... وكل في البلاد له مُوَطّي

كما يذكرالكندي أن دكا الأعور عامل العباسيين على مصر بعث ابنه إلى الاسكندرية، وعاقب كل من يومأ إليه بمكاتبة صاحب إفريقية، فعاقب كثيراً منهم بقطع أيديهم وأرجلهم.

ابن يوسف في منطقة الأوراس. وكان قبل ذلك عاملا للعبيديين على تاهرت، وقبض على جميع أقاربهما وتم قتلهم جميعا[1].

وبذلك استطاع عبيد الله المهدي أن يتخلص من جميع أولئك الذين كانت تحوم حولهم الشبهات في عدم إخلاصهم للدولة العبيدية، والذين يشتبه في موالاتهم لأبي عبد الله الشيعي.

ب ـ الحملات العبيدية نحو المغرب:

أظهر عبيد الله المهدي نواياه في غزو بلاد المغرب حتى البحر المحيط، ولم يتردد في أن يبعث إلى أمرائه رسائل تجمع بين التهديد والترغيب، وهدد بإرسال حملات عسكرية لردع من يرفض الدخول في طاعته، وتوعدهم بأنه سيبيح ما يستولي عليه لجنده يسبون ويقتلون الأهالي زيادة في تخويفهم[2].

وكان سعيد بن صالح أمير نكور[3] من بين الأمراء الذين توعدهم المهدي، ولكنهم ردّوا على رسالته برسالة أشد لهجة اتهموه فيها بالكذب والرياء، وغيرها من الصفات الذميمة التي تحتوي إشارات على إنكار نسبه[4].

وعلى إثر جواب سعيد بن صالح أمير نكور بعث عبيد الله المهدي قائده

---

(1) ابن عذارى: البيان والمغرب 1/ 172.

(2) ذكر البكري نص الأبيات التي وردت في آخر رسالة عبيد الله المهدي ومنها:

فإن تستقيموا أستقم لصلاحكم ... وإن تعدلوا عني أرى قتلكم عدلا

وأعلو بسيفي قاهراً لسيوفكم ... وأدخلها عفواً وأملؤها قتلا

انظر: البكري: المسالك والممالك 2/ 769.

(3) حول نكور انظر: ابن عذارى: م.س، 1/ 176 وما بعدها ابن حيان: المقتبس 5/ 87، البكري: م.س، 2/ 763 وما بعدها ابن الأعرج: زبدة التاريخ وزهرة الشماريخ مخ خ.م، بالرباط رقم 3657د ورقة 329.

(4) البكري: م.س 2/ 769 ـ 770. ويذكر أن آل صالح بن سعيد كلفوا شاعرهم الطليطلي المعروف بالأحمس بالردّ على عبيد الله المهدي بقصيدة طويلة منها:

كذبت وبيت الله لا تعرف العدلا ... ولا عرف الرحمن من قولك الفضلا

فما أنت إلا كافر ومنافق ... تمثل للجهال في السُّنّة المثلا

وهمتنا العليا لدين محمد ... وقد جعل الرحمٰن همتك السفلا

مصالة بن حبوس المكناسي عامله على تاهرت، الذي قاد أول حملة عبيدية نحو المغرب الأقصى (غرة ذي الحجة 304هـ) حيث نزل بالقرب من مدينة نكور عند موضع يقال له (نسافت) فخرج إليه سعيد بن صالح وحاربه ثلاثة أيام كان له ندا فيها. ولكن الخيانة لعبت دورا في انتصار مصالة بن حبوس، وقتل سعيد بن صالح الذي أخرج أفراد عائلته إلى الأندلس قبل مقتله(1).

وقد بعث مصالة بن حبوس برأس أمير نكور إلى القيروان، حيث مجّد العبيديون هذا الانتصار، وطافوا برأس سعيد بن صالح في القيروان(2).

وقد مجد شعراء العبيديين انتصار مصالة هذا ونظموا القصائد الشعرية(3) في إشارة إلى جميع أمراء بلاد المغرب الذين لا يقدمون الولاء والطاعة للعبيديين، ولعل العبيديين قد سخّروا جلّ إمكانياتهم العسكرية في هذه الحملة لإخضاع المنطقة وجعلها منطقة نفوذ لهم، وتهديد الأمويين في الاندلس، لاسيما أن مطامع العبيديين كانت لا تقف عند حدّ التوسع ولكن تتعداها إلى رغبتهم في محاربة الأمويين غربا وشرقا لإسقاط الخلافة العباسية، وهو الهدف النهائي الذي ما انفك العبيديون يشيرون إليه منذ تأسيس دولتهم وسعوا عمليا لتحقيقه بعد محاولتهم غزو مصر مرتين.

وقد رجع مصالة بن حبوس إلى تاهرت بعد أن قضى ستة أشهر في نواحي المغرب الأقصى تاركا على مدينة نكور أحد أعوانه ويدّعى دلول مع نفر من أصحابه الذين تفرقوا في البلاد، ويبدو أن اهتمام العبيديين بانتصارهم على سعيد ابن صالح يرجع إلى اعتباره انتصارا غير مباشر على أمويّ الأندلس نظرا للصلات

(1) البكري: م.س، 2/ 770، يذكر أن صاحب الدور الخياني كان أحد رجال سعيد بن صالح ويدعى حمد بن العياش الذي ساومه مصالة بن حبوس على حياته بعد أسره، ثم أبقاه حتى نفذ خيانته ضد سعيد بن صالح.

(2) البكري: م.س، 2/ 770.

(3) نظم شاعر العبيدين أبو جعفر أحمد بن المروزي أبياتاً جاء فيها:

لما طغى الأرذل ابن الأرذل في عصبة من الطغام الجهل
قال نكور دون ربي معقلي أتاه مختوم القضاء الفيصل

انظر: ابن عذارى: البيان 1/ 179.

الوثيقة التي كانت تربط قرطبة بإمارة نكور من جهة ولقرب الإمارة من الأندلس من جهة ثانية. فضلا عن تعلق الإمارة الشديد بالمذهب المالكي. وارتباط الإمارة بقرطبة وولائها لخليفتها عبد الرحمن الناصر[1].

خلقت الحملة العبيدية على نكور وضعا جديدا قائما على التدخل في بلاد المغرب الأقصى من طرف العبيديين تارة، ومن طرف الأمويين تارة أخرى. ذلك أنه ما إن خرج قائد العبيديين مصالة بن حبوس إلى تاهرت حتى استأذن آل سعيد ابن صالح - الذين كانوا بالأندلس - الأمير عبد الرحمن الناصر في الخروج لاسترداد بلدهم فأذن لهم وساعدهم على ذلك إذ تمكنوا من القبض على عامل العبيديين وقتلوه مع أصحابه، وكتب صالح بن سعيد الذي صار أميرا على نكور إلى عبد الرحمن الناصر لدين الله فقرئ كتابه في قرطبة وفي أنحاء الأندلس، واستمر مُلك بني صالح بن سعيد حتى قيام موسى بن أبي العافية بالقضاء عليها حوالي عام 317 هـ / 929=930م[2] وخربها تماما مما اضطر بقايا بني صالح للرحيل إلى مدينتهم القديمة، غير أن ذلك لم يستمر طويلا إذ بعث القائم[3] بن عبيد الله المهدي قائده صندلا وردَّها إلى طاعة العبيديين سنة 323هـ / 935م. بعد معارك طاحنة قتل فيها أمير نكور إسماعيل وقرابته، وترك صندل على مدينة نكور رجلا من كتامة يدعى (مرمازو) لكن أهل نكور ثاروا عليه وقتلوه بعد خروج صندل عنهم، وبعثوا برأسه إلى عبد الرحمن الناصر[4].

وقد رجع مصالة بن حبوس المكناسي إلى بلاد المغرب الأقصى بعد أن حقق أول انتصار للعبيديين في هذا الاتجاه من بلاد المغرب على أمير نكور، وكان هدف بني عبيد من هذه الحملة تصفية الحساب مع الإمارات المتبقية وإنهائها وضم المناطق التي بحوزتها إلى نفوذ الدولة العبيدية فكان الدور هذه المرة على الإمارة

---

(1) ابن حيان: المقتبس 5/ 261.

(2) البكري: م.س، 2/ 773، ابن الخطيب: أعمال الأعلام 3/ 177.

(3) تولى القاسم بن عبيد الله المهدي خلافة الدولة العبيدية بعد وفاة والده عبيد الله المهدي عام 322هـ/ 934م. وتلقب بالقائم بأمر الله. انظر ابن عذارى: م.س، 1/ 208. ويقول إنه سار بسنة أبيه. أي إن سياسة العبيديين واستراتيجيتهم لم تتغير بوفاة المهدي.

(4) البكري: م.س، 2/ 774.

الإدريسية، التي كانت قد تجزأت بعد وفاة ادريس الثاني مباشرة إلى إمارات صغيرة إحداها مدينة فاس التي كان أمراؤها من العلويين الزيديين - والذين كانوا يحتفظون بالسيادة على أغلب أرجاء بلاد المغرب الأقصى، ولكن سيادتهم الرئيسية كانت على مدينة فاس، وكان كبيرهم في تلك الفترة يحيى بن ادريس بن عمر بن ادريس (يحيى الرابع 292 - 310 هـ)[1].

وصل مصالة بن حبوس إلى مشارف مدينة فاس عام 305 هـ / 917م. لتأكيد سيادة العبيديين على بلاد المغرب حتى البحر المحيط، وكان لقاء مصالة بن حبوس بجيش يحيى الرابع حيث اشتبك الطرفان في حرب كانت الغلبة فيها لمصالة ابن حبوس، وفر يحيى الرابع واحتمى بمدينة فاس التي حاصرتها الجيوش العبيدية، ولم تفك حصارها إلا بعد استسلام يحيى الرابع، الذي أجبر على كتابة البيعة لعبيد الله المهدي[2].

وقد أكدت هذه الحملة أمرين:

الأول: كانت بداية القضاء على كيان الأدارسة في بلاد المغرب الأقصى فأصبحوا يلعبون دورا تابعا إما للأمويين في الأندلس، وإما للعبيديين في إفريقية حسب الظروف.

الثاني: ظهور موسى بن أبي العافية المكناسي في المنطقة، والذي كان يحمل الكراهية لبني ادريس، ويشغل وقتا طويلا في الحروب معهم، ويتستر بمناصرة الأمويين أملا في تحقيق أطماعه في المنطقة.

ورجع مصالة بن حبوس إلى تاهرت بعد أن أصبح المغرب الأقصى تحت سيطرة العبيديين وأتباعهم - يحيى الرابع - وموسى بن أبي العافية.

---

(1) زامباور: معجم الأنساب... ص 103.

(2) ابن خلدون: العبر 4/ 31 و6/ 273. ابن أبي دينار: المؤنس ص 57، ويؤكد على استيلاء مصالة بن حبوس على مدينة فاس في هذه الحملة. ابن أبي زرع: روض القرطاس، ص 80. الناصري: الاستقصاء 1/ 182. ويذكر أن مصالة بن حبوس صالح يحيى الرابع على مال يؤديه إليه، وعلى بيعته لعبيد الله المهدي، وأنه في مقابل ذلك عقد له على مدينة فاس، وعقد لابن عمه موسى بن أبي العافية على باقي المغرب الأقصى، القلقشندي: صبح الأعشى 5/ 181.

ولم يكن من السهل على العبيديين إخضاع بلاد المغرب الأقصى من خلال حملة مصالة بن حبوس، فإنه ما إن رجع إلى تاهرت حتى انتفضت نكور على عامل العبيديين ورجع الأمر فيها لآل صالح بن سعيد كما سبق ذكره[1].

ثم إن مصالة بن حبوس أبقى على مدينة فاس بيد يحيى الرابع، وترك باقي بلاد المغرب بيد موسى بن أبي العافية، ويذكر أن العداء بين موسى بن أبي العافية، وبين بني ادريس كان قائما قبل قيام مصالة بحملته الأولى على بلاد المغرب الأقصى، لذلك عمد موسى بن أبي العافية إلى تدبير المكايد ليحيى بن ادريس بن عمر، ووجد فرصته في حملة مصالة بن حبوس الثانية على بلاد المغرب الأقصى عام 309هـ / 921م[2]. فأوغر صدر مصالة بن حبوس على يحيى بن ادريس، فقبض مصالة عليه واستصفى ماله ولجأ يحيى إلى بني عمه في قلعة حجر النسر. وبخروج مدينة فاس من يد بني ادريس تزعزع ملكهم في بلاد المغرب الأقصى، ولم يعد لديهم كيان مستقل في المنطقة، وترك مصالة بن حبوس على مدينة فاس ريحان الكتامي، وفي ذات الوقت حاول يحيى بن ادريس أن يبلغ عبيد الله المهدي سوء معاملة مصالة بن حبوس، وموسى بن أبي العافية له. وخرج يريد إفريقية فاعترضه موسى بن أبي العافية وسجنه عشرين عاما[3]. ثم أطلقه ولحق يحيى بالمهدية عام331 هـ 942م. ولكنه هلك بسبب محاصرة أبي يزيد للمهدية في هذه الفترة، واشتداد خطره على بني عبيد[4].

---

(1) يشبه غواتييه (Gautier. E.F) أوضاع بلاد المغرب الأقصى بأنها نار تحت رماد أي أنه ما أن يذهب قائد الحملة العبيدية حتى تقوم البلاد على عامل العبيديين، انظر: ماضي شمال إفريقيا، ص 270.

(2) ابن خلدون: م.س، 4/ 32، 6/ 224. الناصري: الاستقصاء 1/ 183، البكري: م.س، 2/ 808 ويجعلها عام 307هـ.

(3) ن.م، 4/ 32 ـ 33، ويقول ابن خلدون أن موسى بن أبي العافية سجن يحيى بن إدريس مدة سنتين. الناصري: م.س، 1/ 182. ويؤكد الناصري أن سجن موسى بن أبي العافية ليحيى بن إدريس بحصن (الكآي) حوالي عشرين عاماً. وهذا ما يتفق مع واقع الأحداث، حيث كانت وفاة يحيى بن إدريس عام 331هـ. قرب المهدية.

(4) ن.م، 4/ 32. ومن الملاحظ أن خروج يحيى بن إدريس قد جاء متأخراً إلى القيروان فإبعاده عن ملكه كان عام 309هـ. وخروجه يريد القيروان كان سنة 331هـ. أي إن هناك ارتباطاً بين خلعه وخروجه يريد المهدية. ومن المؤكد أن خروجه كان بسبب رغبته في

ولم تستمر ولاية ريحان الكتامي عامل العبيديين على فاس فقد ثار عليه الحسن بن محمد بن ادريس المعروف بالحجام[1] عام 313 هـ / 925م. إذ أخرجه منها مغتنماً الظروف السائدة في بلاد المغرب، وما لحق بمصالة بن حبوس من هزيمة أمام محمد بن خزر الزناتي أدت إلى قتله عام 312هـ / 924م[2].

ولم تكن بلاد المغرب كما توقعها عبيد الله المهدي سهلة المنال حيث إن الحملة الثانية لمصالة بن حبوس 309هـ / 921م. لم تحقق ما كان متوقعا منها وكل الذي أثارته هذه الحملة أنها أبرزت شخصية موسى بن أبي العافية المكناسي الذي وجد في هذه الحملة ما يحقق أهدافه في السيطرة على بلاد المغرب الأقصى رغم أن مصالة بن حبوس ترك على مدينة فاس عاملا كتاميا. ولكن بني ادريس انتفضوا عليه بقيادة الحسن الحجام الذي دخل بدوره في صراع مع موسى بن أبي العافية وخاض ضده حربا استطاع الحجام خلالها أن يحقق نصرا على ابن أبي العافية وأن يقتل ابنه منهل[3].

ولكن الأمور لم تستقر لبني ادريس عندما قام حامد بن حمدان الأوربي عامل العبيديين بالمكر بالحسن الحجام واعتقله بمدينة فاس ثم خاطب ابن أبي العافية في أمره، ولكن ابن حمدان الأوربي خطر له أن يطلق سراح الحسن الحجام أثناء الليل، وحاول مساعدته للهبوط من على سور المدينة (فاس)، ويقال إن الحجام سقط من السور فكسرت ساقه وتوفي بعد ثلاثة أيام، واستطاع موسى بن أبي العافية أن يصبح الأمير القوي في بلاد المغرب الأقصى بعد أن تخلص من الحسن الحجام، وقتل عبد الله ثعلبة بن محارب الازدي وابنه محمد بعدوة الأندلسيين بفاس كما حاول موسى بن أبي العافية التخلص من حامد بن حمدان الأوربي ولكنه هرب إلى المهدية ونتيجة لتلك الانتصارات التي حققها موسى بن

إصلاح وضعه، فكيف يبقى حوال عشرين عاماً ثم يخطر بباله الذهاب إلى المهدية، إلا إذا بقي في سجن ابن أبي العافية مدة طويلة.

(1) البكري: م.س، ص 136، ويقول بأن ريحان الكتامي بقي على مدينة فاس حتى 316هـ، ابن خلدون: م.س، 4/ 32.

(2) ابن عذارى: م.س، 1/ 197.

(3) البكري: م.س، 2/ 810، القلقشندي: صبح الأعشى: 5/ 182 ـ 183.

أبي العافية على الأدارسة أن أصبحت بلاد المغرب الأقصى وقاعدتها مدينة فاس تحت سيطرة موسى بن أبي العافية الذي ترك عليها ابنه مدين يدير شؤونها وفي ذات الوقت أعلن ابن أبي العافية طاعته للأمويين في الأندلس، في حين التجأ الأدارسة إلى قلعتهم في حجر النسر[1].

ولم يرض العبيديون بسيطرة موسى بن أبي العافية على بلاد المغرب الأقصى، وبخاصة عندما أعلن ولاءه للأمويين، فأرسلوا حملة بقيادة حميد بن يصل[2] وبصحبته حامد بن حمدان الأوربي عام 321هـ/ 932م[3].

وعندما وصلت الحملة إلى مشارف مدينة فاس خرج مدين بن موسى بن أبي العافية عنها تاركا المدينة تحت رحمة حميد بن يصل، الذي بادر بإرجاع حامد بن حمدان واليا على مدينة فاس غير أن ولايته لم تدم طويلا إذ وثب عليه أحمد بن بكر بن عبد الرحمن بن سهل الجذامي وقتله وبعث برأسه إلى موسى بن أبي العافية[4].

كان من نتائج هذه الحملة على بلاد المغرب الأقصى أنها أعطت الفرصة للأدارسة للوقوف إلى جانب الحملة العبيدية الموجهة ضد خصمهم القوي موسى ابن أبي العافية، ومدافعة قائده المكنى أبي قمح[5]. كما أن حميد بن يصل قائد هذه الحملة فشل في إخضاع موسى بن أبي العافية. وعلى إثر ذلك عاقبه عبيد الله المهدي عقب رجوعه إلى المهدية حيث أودع السجن، وكان أن فقد العبيديون أحد قادتهم البارزين عندما هرب حميد بن يصل من سجنه والتحق بالأمويين في

(1) ابن عذارى: م.س، 1/ 204 ـ 205، ويذكر ابن عذارى هذه الأحداث في سنة 320هـ، والتي تحققت فيها انتصارات كثيرة لموسى بن أبي العافية الأمر الذي جعله سيد الموقف في بلاد المغرب الأقصى.

(2) القلقشندي: م.س، 5/ 183، ويذكر أن حميد بن يصل هو أخو مصالة بن حبوس ويلقبه بصلتين ابن خلدون: العبر 6/ 276، ويذهب ابن خلدون إلى القول بأن حميد بن يصل ابن أخي مصالة بن حبوس.

(3) الجزنائي: جني زهرة الآس، ص 16 ويذكر أن الخطبة بجامع فاس كانت لعبيد الله المهدي عام 321هـ.

(4) البكري: م.س، 2/ 811، القلقشندي: م.س، 5/ 181.

(5) ابن خلدون: م.س، 6/ 276. ويسميه أبا الفتح.

الأندلس وعلى ذلك فإن جميع الحملات التي قادها العبيديون طيلة عهد عبيد الله المهدي تشير إلى أن جهودهم باتجاه الغرب كانت تستهدف السيطرة على المنطقة كلها حتى البحر المحيط سياسيا أول الأمر ثم مذهبيا في فترة لاحقة، ولكن لم يكتب لهذه المنطقة الاستقرار الأمر الذي لم يتمكن معه العبيديون من نشر مذهبهم أو إقناع أهل المنطقة باتباعه إضافة إلى كون هذه السياسة التي اتبعها العبيديون في بلاد المغرب تستهدف محاربة النفوذ الأموي في المنطقة وتأديب الموالين لهم، ومن ثم كانت حملاتهم باتجاه حواضر المدن المغاربية مثل فاس، وتاهرت، وسجلماسة مستخدمين في ذلك أعظم قادتهم مزودين بجيوش كثيرة العدد والعتاد وتساندها حملات متتالية كما حدث في حملة عام 315هـ. حيث قاد القاسم ابن عبيد الله المهدي حملة مساندة قوامها أربعون ألف رجل[1]. ولكن على الرغم من كثرة الجيوش العبيدية خلال حملتهم على بلاد المغرب الأوسط والأقصى خاصة تلك الموجهة ضد زناتة ـ إلا أنها لم تحقق إلا انتصارات مؤقتة ومحدودة بسبب اعتماد زناتة ـ على وجه الخصوص ـ على أسلوب الحرب الخاطفة وعلى عمليات الكر والفر، لذلك عمد العبيديون إلى محاربة القبائل وفي محاولة أخرى نقل بعض تلك القبائل بكاملها كما فعل القاسم بن عبيد الله المهدي عندما نقل بني كملان إلى افريقية عقب انتصاره عليهم في حملته عام 315 هـ، وأمر ببناء مدينة جديدة فوق أرضهم وهي المسيلة والتي كانت تسمى المحمدية[2] أيضا. ويبدو أن بناء القاسم بن عبيد الله المهدي لهذه المدينة لجعلها مركزا متقدما

---

(1) القرشي: عيون الأخبار. . .، 5/ 139، ابن حماد: أخبار ملوك بني عبيد وسيرتهم، ص 12: المقريزي: الخطط 2/ 161، واتعاظ الحنفاء ص 170. ويذكر أن الحملة كانت بسبب خروج خارجي عليه، ولعله قصد محمد بن خزر.

(2) المسيلة (المحمدية): مدينة جليلة على نهر (سهر) أسسها أبو القاسم بن عبيد الله المهدي سنة 323هـ. وكان المتولي لبنائها علي بن حمدون بن سماك بن مسعود الأندلسي. . ويصفها «البكري» بأنها مدينة على بساط من الأرض عليها سوران بينهما جدول ماء جار يستدير بالمدينة. . . انظر: المسالك والممالك: 2/ 723، انظر أيضاً حول بناء مدينة المسيلة، ابن عذارى: البيان: 1/ 190، ويذكر أن الذي بناها هو عبيد الله المهدي ـ ولعله قصد أنها بنيت على عهد عبيد الله المهدي ـ وأنها من أرض بني كملان وبني برزال. المقريزي: اتعاظ الحنفاء، ص 72. الإدريسي: نزهة المشتاق، ص 59 ابن حوقل: صورة الأرض، ص 85.

لمواجهة زناتة ومراقبة تحركات ابن خزر.

ورغم كثافة المراقبة العبيدية في المغربين الأوسط والأقصى فإن النتائج العسكرية التي حققوها لم تكن حاسمة ونهائية خاصة ضد قبيلة زناتة التي كانت دائمة الثورة ضدهم، إذ أنه ما إن رجع القاسم بن عبيد الله المهدي بعد حملته على بلاد المغرب الأقصى عام 314هـ، ووصوله إلى المهدية في منتصف شهر رمضان 316هـ / أكتوبر 928م[1]. حتى عادت زناتة إلى الثورة من جديد بقيادة محمد بن خزر. عندما خرج في بسكره فلم يسع العبيديين إلا أن يرسلوا إليه حملة بقيادة مسعود بن غالب الوسولي في خمسمائة فارس، وذلك في11صفر317 هـ / 26 مارس 929م. حيث حقق مسعود نصرا على ابن خزر[2].

ويبدو أن العبيديين أيقنوا أن سياسة القوة وفرض الأمر الواقع لم تنجح طيلة خلافة عبيد الله المهدي. فقد أعلن موسى بن أبي العافية المكناسي طاعته للأمويين، ونبذ طاعة العبيديين عام 319هـ / 931م[3]. كما أن محمد بن خزر زعيم زناتة فضل منذ البداية مقاومة العبيديين، وطاعة الأموين في الأندلس[4].

إذن لماذا هذا التحول من جانب أمراء بلاد المغرب وطاعتهم للأمويين في الأندلس ونبذ طاعة العبيديين؟

من الملاحظ أن العبيديين قد مارسوا سياسة العنف والشدّة ضد خصومهم، وحاولوا بالإكراه إدخال مذهبهم، وفرض سياسة التبعية لهم.الأمر الذي رفضه أمراء بلاد المغرب الذين كانوا يتمتعون بكيان مستقل منذ أمد بعيد، وانتقل إليهم حكم إماراتهم بالوراثة مثل آل سعيد بن صالح أمراء نكور، وبني خزر الزناتيين وبني العافية المكناسيين.

---

(1) القرشي: عيون الأخبار وفنون الآثار 5/ 70.

(2) ن.م، 5/ 70، دون أن يذكر القرشي تفاصيل هذه الحملة، وكيف تم الانتصار كما يذهب إلى القول أن المعلل بن خزر قدم إلى المهدية في عام 317هـ. برفقة علي بن حمدون الأندلسي صاحب المسيلة فيما بعد، وأن المهدي بذل له العطاء صحبة وجوه زناتة.

(3) ابن عذارى: م.س، 1/ 199، الناصري: الاستقصاء: 1/ 188.

(4) سرور، جمال الدين: سياسة الفاطميين الخارجية، ص 220.

أما الأمويون فقد تدخلوا إلى جانب هؤلاء الأمراء، وقدموا لهم المساعدات للوقوف في وجه العبيديين، لأن الأمويين لم تكن لهم مطامع في بلاد المغرب بقدر ما كانوا يرغبون في مقاومة الخطر العبيدي ضدهم.

ومن ثم أصبح هناك اتجاهان سياسيان:

1 ـ الاتجاه العبيدي القائم على السيطرة والتبعية المطلقة لأتباعه.

2 ـ الاتجاه الأموي الداعم للأمراء في مواجهة العبيديين، ودفع خطرهم عن الأندلس.

أولا: الاتجاه العبيدي:

حاول العبيديون فرض اتجاههم السياسي بوضع كل بلاد المغرب في قبضتهم وذلك من خلال الحملات التي كان يقودها ابن الخليفة نفسه. أو يقودها بعض كبار القادة العسكريين في جيش العبيديين. غير أن تلك الحملات لم تحقق نتائج حاسمة رغم الانتصارات التي كانت تحققها، ولكن سرعان ما تعود الأمور إلى ما كانت عليه قبل الحملة، وقد لاحظنا ذلك بالنسبة لإمارة نكور. وكذلك الحال بالنسبة لزناتة وزعيمها محمد بن خزر، ومكناسة وزعيمها موسى بن أبي العافية.

وبعد وفاة عبيد الله المهدي في ربيع الأول 322 هـ / مارس 934م[1]. رأى ابن الخليفة الذي تسمّى بالقائم بأمر الله أن يواصل سياسة أبيه، وبخاصة في منطقة المغرب الأقصى الذي سيطر عليه موسى بن أبي العافية حليف الأمويين في الأندلس، فكان على الخليفة القائم بأمر الله أن يوجّه إليه أولى الحملات العبيدية

(1) ابن عذاري: البيان المغرب، 1/ 206، ابن خلدون: العبر 6/ 270، القرشي: عيون الأخبار وفنون الآثار 5/ 77. ابن حماد: أخبار ملوك بني عبيد وسيرتهم، ص 15. ويذكر أن القائم أخفى موت أبيه شهراً وقيل عاماً. القرشي: م.س، 5/ 77 ويذكر أن القائم أخفى موت أبيه مائة يوم، وأنه أظهر الخبر يوم الثلاثاء 25 جمادى الآخر 322هـ. وهذا الرأي أقرب إلى الصواب، ابن حيان: المقتبس 5/ 347. وما بعدها، ويؤكد أن خبر وفاة المهدي قد وصل إلى الأندلس في رسالة موسى بن أبي العافية إلى الناصر وتاريخها شوال 322هـ. أما ابن الأثير: الكامل 6/ 238، أبو الفداء: البداية والنهاية 11/ 179، المقريزي: اتعاظ الحنفاء، ص 73 فإنهم يقولون إن القائم أخفى موت أبيه حولاً كاملاً.

في عهده أملا في تأديبه فجهز حملة بقيادة ميسور الفتى عام 323 هـ / 935م. خرجت من المهدية متجهة إلى فاس، وعندما وصلت الحملة إلى مشارف المدينة خرج عاملها أحمد بن أبي بكر بن سهل الجذامي معلنا طاعته للعبيديين، ولكن ميسور اعتقله في معسكره، ثم بعث به إلى المهدية[1].

ويبدو أن هذه الحملة كانت تستهدف ـ إلى جانب السيطرة على مدينة فاس مطاردة موسى بن أبي العافية الموالي للأمويين في الأندلس، إذ احتمى موسى بن أبي العافية بحصن منيع، وحاصره ميسور، ولكنه تمكن من الهرب إلى أطراف الصحراء دون أن يتمكن ميسور من إخضاعه أو القضاء عليه[2].

وقد لعب الادارسة دورا مهما في مساعدة ميسور الفتى، إذ وقفوا إلى جانبه ضد خصمهم موسى بن أبي العافية، على أمل أن يستردوا ملكهم ومكانتهم في بلاد المغرب الأقصى، حيث يطلعنا ابن عذارى على دور الأدارسة في هذه الحملة بقوله: «واستعان (ميسور) بني إدريس عليه واعتنى بهم ووفى لهم حقوقهم»[3].

وعلى الرغم من مساندة الأدارسة لحملة ميسور لكنه فشل في فتح مدينة فاس، رغم محاصرته لها مدة سبعة أشهر[4]، وفي ذات الوقت كان يطارد موسى ابن أبي العافية. وأخيرا قفل ميسور راجعا إلى المهدية.

وإذا قيمنا هذه الحملة، إضافة إلى الحملات السابقة التي واكبت عهد عبيد الله المهدي فإنه يمكن استنتاج الآتي:

---

(1) البكري: المغرب في ذكر إفريقية والمغرب، ص 128. القلقشندي: صبح الأعشى 5/ 184.
ابن عذارى: م.س، 1/ 209، الناصري: الاستقصاء 1/ 189.
ابن حيان: م.س، 5/ 348، ويذكر ابن حيان أن ميسور غدر بأحمد بن أبي بكر عامل فاس، ومحمد بن ثعلبة، صاحب مدينة الأندلسيين بعد أن أعطى لهما الأمان.

(2) ابن خلدون: م.س، 6/ 276. ابن الخطيب: أعمال الأعلام 3/ 216 ـ 217، ويذكر أن هروب موسى بن أبي العافية إلى أطراف الصحراء عند نهر ملوية.

(3) ابن عذارى: م.س، 1/ 209، ويذكر أن الرئاسة في بني إدريس كانت لبني محمد بن قاسم وهم حسن ـ قنون ـ إبراهيم ـ البكري: م.س، ص 128، ويقول إن الأدارسة وقفوا إلى جانب العبيديين حتى أجلوا موسى بن أبي العافية.

(4) البكري: م.س، 128، ابن عذارى: م.س 1/ 209.

1 - أن اتجاه السياسة العبيدية يرمي إلى إخضاع منطقة بلاد المغرب بكاملها لنفوذهم السياسي والعقدي.

2 - أن الدعوة التي أطلقها العبيديون، والتي تنادي بعهد جديد من الحرية إن هي إلا سراب لم يتحقق على أرض الواقع.

3 - أن الاتجاه السياسي واكبه اتجاه مذهبي «سنتعرض له في الفصول القادمة والذي لم يلق النجاح بسبب انتشار مذهب مالك بين عدد كبير من الناس ووقوف العلماء مدافعين بصلابة لاستمراره، ومقاومة التشيع عدا بعض أتباع المذهب الحنفي والذين اتبعوا المذهب الشيعي أملا في الحصول على مكاسب سياسية. فقد تولى بعضهم القضاء[1]، وتولى آخرون مناصب سياسة هامة في الدولة.

4 - انتهج العبيديون سياسة مالية ضرائبية جائرة على عكس ما كان يبشر به الداعي أبو عبد الله الشيعي. فاشتطوا في جمع الضرائب ومصادرة أموال أتباع مذهب مالك[2].

كما فرضوا على الحجاج جميعا أن يمروا بالمهدية لدفع ضريبة الحج[3].

ونتيجة لتلك السياسة واجه العبيديون عدة ثورات داخل إفريقية نفسها، كادت أن تطيح بالدولة وتغيّر الاوضاع في بلاد المغرب بكاملها، ولأهميتها باعتبارها تمثل الاتجاه الرافض لاتجاه السياسة العبيدية نخص بالذكر أهمها في المرحلة الأولى ألا وهي ثورة أبي يزيد الخارجي.

قيام أبي يزيد[4] على العبيديين:

تمثل ثورة أبي يزيد الاتجاه المعارض للسياسة العبيدية في بلاد المغرب رغم

---

(1) الخشني: علماء إفريقية، ص 248.

(2) ن.م، ص 228، ويذكر أن أبا سعيد المعروف بالوكيل مات في صدر دولة عبيد الله المهدي فلما مات نزل أبو معلم الكتامي، وابن أبي خنزير، وأبو زيد الباهري على داره فأخذوا أربعين ألف مثقال سوى البز والجواهر، وضربوا ابنه بالسياط.

(3) ابن عذارى: البيان المغرب 1/ 186 ـ 187.

(4) هو أبو يزيد مخلد بن كيداد اليفرني الزناتي كان والده كيداد من سكان تقيوس من بلاد

أن زعيمها من الخوارج النكار. فقد تجمع حوله وأيده عدد من المعارضين للسياسة العبيدية ومن بينهم أتباع مذهب مالك في افريقية على وجه الخصوص.

كانت بداية ظهوره عام 316 هـ / 928م، عندما كان معلما للصبيان بمنطقة توزر (ببلاد الجريد)، وهو يعيد بذلك طريقة أبي عبد الله الداعي، الذي احترف تعليم الصبيان فترة إعداده للثورة، ومنذ ذلك الوقت أخذ يدعو لثورته، فقد روي عنه أنه كان يحرض الناس ويشجعهم للقيام معه ضد بني عبيد، ولكن دعوته لم تلق التأييد أول الأمر، وعندما انتقل يدعو إلى ثورته في منطقة الاوراس استطاع أن يستميل بعض القبائل وبخاصة بني كملان الذين كانوا يحقدون على العبيديين لعداء كان بينهم[1].

وقف إلى جانب أبي يزيد في الدعوة للثورة أبو عمار الأعمى[2]، الذي تتملذ أبو يزيد على يديه، وتتبع مذهب النكار[3]، ولعلهما كانا أكثر إلحاحاً في المناطق التي يقطنها الخوارج، وكذلك المناطق التي تميل إلى الثورة ضد العبيديين. وقد ذُكر أن أبا يزيد كان يقول إذا دخل القيروان يحرض أهلها يحثهم على الثورة: «لما لا تجاهدوا بني عبيد!؟ ها أنا رجل أعرج، وصاحبي أبوعمار أعمى، وقد عذره الله سبحانه وتعالى فلم نعز أنفسنا»[4].

ومن ثم يمكن القول إن ثورة أبي يزيد مرت بمرحلتين:

المرحلة الأولى:

كان يدعو فيها الناس إلى الثورة سرا، وذلك من عام 316هـ، استغل فيها أخطاء العبيديين وتعسفهم ضد المالكية كما ركّز على سوء الأحوال الاقتصادية في

قسطيلية، وكان يختلف في التجارة إلى بلاد السودان فاشترى في تادمكه أمة تسمى سبيكة ولدت له أبا يزيد، ويوصف بأنه كان أعرج، انظر ابن حماد: أخبار ملوك بني عبيد وسيرتهم، ص 18.

(1) يرجع العداء القائم بين بني كملان والعبيدين إلى أن القاسم بن عبيد الله المهدي خرب مدينتهم، ونقلهم إلى إفريقية وأقام مدينة المسيلة على أرضهم.

(2) هو أبو عمار بن عبد الله الحميدي انظر: ابن حماد: م.س، ص 18.

(3) النكار: هم الذين أنكروا إمامة عبد الوهاب بن رستم.

(4) ابن حماد: م.س، ص 18.

ظل العبيديين وسياستهم الجبائية التعسفية[1]، ووفقا لذلك نصب نفسه محتسبا على أفعال الناس، وتظاهر أثناء دعوته للثورة أنه يدعو إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفي ذات الوقت كان ينتقد أعمال حكومة المهدية، ويترصد أخطاءها، وكان ذلك سبب شهرته[2].

ووفقا لهذه الدعاية استطاع أبو يزيد أن يجتذب إلى صفه علماء المالكية وأتباعهم باسم الدين، والدفاع عنه، وتغيير ما يعتبره أبو يزيد وأتباعه منكرا.

وظل أبو يزيد يدعو للثورة خلال فترة طويلة طارده خلالها العبيديون وتمكنوا من سجنه، لكنه تمكن من الهرب، وهنا تبدأ المرحلة الثانية من الثورة بعد أن كثر أتباعه ومؤيدوه. ووجدت ثورته دعما داخليا تمثل في مساندة علماء المالكية له وبخاصة في مدينة القيروان. ودعما خارجيا معنويا على الأقل من الأمويين في الأندلس.

المرحلة الثانية:

وفي هذه المرحلة بدأ أبو يزيد ثورته المسلحة ضد العبيديين واستطاع ـ أول الأمر ـ هو وأتباعه أن يستولوا على العديد من المدن، كان خلالها أصحابه كلما دخلوا مدينة نهبوها وأحرقوها، وكان هو على علم بذلك وما أن دخل أصحابه القيروان ـ التي وقف أغلب علمائها إلى جانبه ـ حتى أخذوا في نهبها وحرقها[3]. وعندما ذهب بعض أهل القيروان يشكون إليه حالهم، ويقولون له إن مدينتهم خربت فأجابهم: «وماذا تكون؟ خربت مكة وبيت المقدس»[4].

ولكن ماهي الأسباب التي جعلت أبا يزيد يقف هذا الموقف من أهل القيروان وعلمائها؟

---

(1) ابن عذارى: م.س، 1/ 158. ويذكر أن السياسة المالية للعبيديين عرفها أهل العقل منذ أول يوم دخل فيه عبيد الله المهدي إلى القيروان، الجنحاني الحبيب: المغرب الإسلامي، ص 83. ويذكر أن كثرة الجباية العبيدية لتغطية نفقات الحرب شرقاً وغرباً.

(2) ابن خلدون: العبر 4/ 84. بل الفريد: (Bel A). الفرق الإسلامية في شمال إفريقيا، ص 163.

(3) أبو زكرياء: السير وأخبار الأئمة، ص 118.

(4) المقريزي: إتعاظ الحنفاء، ص 77.

على الرغم من أن المصادر التي بين أيدينا لا تبين الجانب المذهبي للثورة أو غرض صاحبها، فإنه يمكن استنتاج أن ما قام به أبو يزيد وتسبب في مقتل عدد من علماء مذهب مالك في موقعة الوادي المالح[1] ما يؤكد أن أبا يزيد كان يسعى للقضاء على الدولة العبيدية بمساعدة أتباع مذهب مالك وفي ذات الوقت حاول التخلص من أتباع مذهب مالك بواسطة أتباعه من الخوارج ليتسنى له تحقيق هدفين في وقت واحد.

الأول: القضاء على الدولة العبيدية وإقامة دولة خارجية نكارية محلها.

الثاني: القضاء على أتباع المذهب المالكي وبخاصة العلماء منهم ليتمكن من جعل المنطقة بأسرها على مذهبه.

وقد تابع أبو يزيد وأصحابه فتح المدن حتى أنه استطاع أن يصل إلى مدينة الأربس[2] التي تعتبر مفتاح مدينة المهدية وغيرها من مدن إفريقية. وأخيرا حاصر المهدية. وكاد أن يقضي على الدولة العبيدية عام 334هـ / 946م. وتوفي أثناء ذلك الخليفة القائم بن عبيد الله المهدي، وأبو يزيد محاصرا لمدينة سوسة فتولى أمر الدفاع عن الدولة ابنه إسماعيل المنصور بالله[3]. (حكم 334 ـ 341هـ / 946 ـ 952م) وعقد العزم على أن يخرج بنفسه، ومن ثم تواصلت الحروب بين أبي يزيد وبين العبيديين، وكان أمر أبي يزيد في تدن بسبب أعمال أصحابه وموافقته على

(1) المالكي: رياض النفوس 2/ 392، وكذلك 2/ 345، ويذكر أنه من عام 297هـ إلى 334هـ. قتل بدار البحر (سجن عبيد الله المهدي) 4000 أربعة آلاف رجل ما بين عالم وعابد، ورجل صالح.

(2) أبو زكرياء: م.س، ص 119.

(3) ابن النديم: الفهرست، ص 187. ويذكر أن سبب هزيمة أبي يزيد هو رجوع المنصور إلى الشريعة وإظهار أبي يزيد للأباضية، ابن أبي دينار: المؤنس، ص 62، غواتييه GAUTIER.E.F: ماضي شمال إفريقيا، ص 273. ويذهب إلى القول بأن سبب إطالة الحرب وكثرة خسائرها تلك العداوة المستحكمة بين القبائل الرحل الملتفة حول أبي يزيد رفضت الانصياع لأمره لما بينها من تحاسد، وهذا القول فيه الكثير من المبالغة فهذه الثورة لقيت تأييداً ليس من القبائل الرحل فقط، ولكن حتى من أهل الحضر (المدن) ولكن انحراف صاحبها أدى إلى فشلها، وذلك باعتبار أن تصرفه مشين، وبعيد عن أخلاق الإسلام.

سلوكهم وبخاصة بعد تدبيره مكيدة التخلي عن القيروان مكشوفة أمام جيش العبيديين لكي يتخلص من علماء المالكية الذين وقفوا إلى جانبه حتى لا يشاركوه انتصاره اعتقادا منه أن أمر بني عبيد كاد أن ينتهي. وفي الوقت نفسه كثر أتباع إسماعيل المنصور بعد أن جاءته الامدادات من صنهاجة وكتامة فتحول ميزان القوى لصالح العبيديين، وتحول موقف أبي يزيد من الهجوم إلى الدفاع والتقهقر إلى أن تمكن المنصور آخر الأمر من الظفر به بعد حصاره بقلعة كيانه[1]، والقضاء عليه وذلك يوم الخميس 2 محرم 336هـ / 20 أغسطس 947م[2]، ونقل على إثرها إلى المهدية ولكنه مات متأثرا بجراحه، ورغم ذلك فإن العبيديين مثلوا بجثته، وذلك بأن سلخوا جلده وحشوه تبنا، وطافوا به في القيروان، وغيرها من مدن إفريقية[3]. .

كانت ثورة أبي يزيد انعكاسا طبيعيا لسياسة العبيديين في إفريقية وبلاد المغرب كما كان لدور أمويّي الأندلس واتصالهم بصاحب هذه الثورة وتأييدهم له أثر كبير في إستمرار الثورة، وزيادة فعاليتها عن طريق الدعم المادي والمعنوي الوارد إليها من الأندلس[4].

ولكن حالة الفوضى والاضطراب التي سادت بلاد المغرب خلال ثورة أبي يزيد ـ لم تنته بموته عام 336 هـ / 948م. فقد حاول ابنه الفضل تجديد ثورته قبل أن يلتقط العبيديون أنفاسهم، ولكن الفضل حاول تصفية الحساب مع قبائل مزاته الوهبية[5]، والتي يبدو أنها قامت بدور فعال في فشل ثورة أبي يزيد، ولكن جهوده

---

(1) الجوذري: سيرة الأستاذ جوذر، ص 48. ويذكر في (الحاشية 4) أن كيانه قلعة جنوب مدينة قسنطينه بين تاهرت والقيروان.

(2) القرشي: م.س، 5/ 280.

(3) ابن خلدون: العبر 4/ 91، والمقريزي: إتعاظ الحنفاء، ص 58، ابن الأثير: الكامل 6/ 311، حسن، إبراهيم حسن، وطه شرف: المعز لدين الله، ص 240 حاشية (1).

(4) Hamadani Abbas: «Some consideration of the fatimid Caliphate» p. 387.

(5) الوهبية: هي الإباضية الأم الحاكمة في الدولة الرستمية، وتنسب إلى الإمام عبد الوهاب ابن رستم وظهرت التسمية إثر الخلاف حول أحقية عبد الوهاب بن رستم بالإمامة. انظر ابن الصغير: م.س، ص 90 ويقابل فئة (الوهبية) فئة النكار الذين أنكروا إمامة عبد الوهاب بن رستم وتزعم هذه الحركة شخص يدعى يزيد بن فندين. وقد تطورت هذه الفئة

هذه لم يكتب لها النجاح حيث قتل[1] فاجتمع أتباعه تحت قيادة محمد بن خزر، الذي حاول الغدر بالخليفة العبيدي المنصور بالله حيث تسلل مع مجموعة من أصحابه خفية. وأحاطوا بمعسكر المنصور، وكمنوا له في المسالك والجبال المحيطة به، ولكن المنصور استدعى قائده زيري بن مناد الصنهاجي، وقيصر وشفيع الخادمين، فبرزوا إلى عسكر محمد بن خزر وألحقوا به هزيمة كبيرة[2].

كان من النتائج المباشرة لثورة أبي يزيد أن أصبحت منطقة المغرب الأوسط، والأقصى بصورة خاصة يدينان بالولاء للأمويين في الأندلس، وذلك بسبب انشغال العبيديين، في مواجهة ثورة أبي يزيد خاصة الفترة من 333 ـ 336هـ، والتي وصلت فيها الثورة إلى ذروتها.

وأما نتائجها بالنسبة للعبيديين، فقد أيقظت هذه الثورة بني عبيد وهزّت خلافتهم هزاً عنيفا، فكان عليهم والحالة هذه أن يتداركوا الأمر،وأن يبذلوا من سياستهم نحو رعاياهم، وأن يقوموا في نفس الوقت بحملة قوية وسريعة لبناء الدولة، وإعادة هيبتها من جديد، فبادر المنصور بتغيير بعض قياداته، حيث أصبحت صنهاجة وقائدها زيري بن مناد صاحبة المكانة في الدولة العبيدية إلى جانب بعض بطون كتامة التي لا يُنكرُ فضلها في تأسيس الدولة وقيامها، وأصبح زيري بن مناد الصنهاجي أحد القادة المغاربة الذين يعتمد عليهم العبيديون في تنفيذ سياستهم في بلاد المغرب، ومحاربة النفوذ الأموي به[3].

وعلى ذلك يمكن القول بأن الخليفة المنصور العبيدي أكمل فترة حكمه في

حتى انسلخت عن الإباضية الأم وحول هذا التفسير، انظر أبو زكرياء: م.س، ص 58 ـ 65، الدرجيني: م.س، 1/ 48 ـ 56، الشماخي: م،س، ص 145 ـ 146، صالح باجية: الإباضية بالجريد، ص 108، ويرى أن الاختلاف والانقسام الذي أدى إلى قيام فئتي الوهبية، والنكار كان السبب المباشر في ضعف مذهب الإباضية وأتباعه.

(1) القرشي: م.س، 5/ 310، ويذكر أن الذي قتل فضل بن أبي يزيد يدعى باطيط بن يعلى ابن باطيط وتقرب برأسه إلى المنصور العبيدي.

(2) ن.م، 5/ 283 ـ 284.

(3) LevTzion.N, Abdallah Ben Yasin and the al moravids. p. 94 ويروي المراسلات التي كانت تتم بين محمد بن خزر زعيم زناتة، وبين الخليفة عبد الرحمن الناصر لدين الله الأموي.

إعادة تنظيم وبناء الدولة وقياداتها العسكرية، كما بنى مدينة جديدة أطلق عليها اسم المنصورية[1].

وتوفي الخليفة العبيدي المنصور بن القاسم بن عبيد الله المهدي عام 341هـ / 952م. وقد ترك أمر الخلافة لابنه أبي تميم معد (المعز لدين الله) والذي يعتبر موطد ومجدد الدولة بعد أن هزتها ثورة أبي يزيد، كما يعتبر آخر خلفاء الدولة العبيدية في دورها المغربي وعلى عهده زادت حدّة التنافس لبسط النفوذ على بلاد المغرب بين العبيديين في إفريقية وبين الأمويين في الأندلس.

ومن ثم حاول العبيديون تأكيد سيادتهم على بلاد المغرب، بعد أن أعلن معظم أمرائه طاعتهم وولاءهم للأمويين في الأندلس خلال ثورة أبي يزيد النكاري التي أضعفت نفوذ العبيديين ليس في بلاد المغرب الأوسط والأقصى فحسب. بل في إفريقية أيضا، ففي تاهرت مثلا يعلى بن محمد اليفرني الذي نادى بطاعة الأمويين في الأندلس، كما أن أمير فاس أحمد بن بكر بن أبي سهل الجذامي قد خلع طاعة العبيديين ونادى بطاعة بني أمية في الأندلس، وكذلك فإن محمد بن الفتح بن ميمون انتزع إمارة سجلماسة لنفسه وتلقب بأمير المؤمنين وضرب العملة من الدنانير والدراهم التي عرفت (بالشاكرية) نسبة إلي لقبه الجديد (الشاكر لله) ونادى بطاعة العباسيين، وأخذ بمذهب أهل السُنة[2].

وعلى إثر ذلك أراد المعز أن يسترجع سلطان العبيديين على بلاد المغرب حتى البحر المحيط فكانت مثل هذه الحملة تحتاج إلى قوة كبيرة، وعساكر عديدة حتى يمكنها إخضاع بلاد المغرب كلها، والتي لم يبق لبني عبيد فيها أي نفوذ ما

---

(1) ابن حوقل: م.س، ص 84. ويذكر أن المنصور بناها 336هـ/ 948م واستقر بها في السنة الموالية بينما يذهب ياقوت الحموي إلى القول بأنها سميت المنصورية نسبة إلى المنصور ابن بلكين الصنهاجي. وهذا غير صحيح حيث تجمع المصادر أن الذي بناها هو المنصور العبيدي عقب انتصاره على أبي يزيد، واتخاذه لقب المنصور، انظر: ياقوت: معجم البلدان، مج 3/ 391، الإدريسي: م.س، ص 80، ويذكر أنها تسمى صبرة أيضاً. الصالح، مرمول محمد: السياسة الداخلية للخلافة الفاطمية في بلاد المغرب الإسلامي، ص 300.

(2) انظر حول محمد بن الفتح (الشاكر لله) ابن الأثير: الكامل 6/ 254.

عدا بعض المدن الصغيرة، مثل أشير التي كان عليها زيري بن مناد الصنهاجي، والمسيلة وعليها جعفر بن علي الأندلسي وباغاية[1] وعليها نصر الصقلي، وعلى سرت باسيل الصقلي، وعلى اجدابية ابن كافي الكتامي، وعلى برقة وأعمالها أفلح الناسب[2].

ورغبة من العبيديين في إنجاح هذه الحملة، فقد استدعى المعز لدين الله منذ عام 343هـ. زيري بن مناد الصنهاجي أمير أشير[3]. كما استدعى جعفر بن علي الأندلسي[4] أمير المسيلة. ويبدو أن استدعاءه لهما كان لتسوية الخلافات القائمة بينهما والاستعداد لحملة يعول عليها العبيديون لاسترداد ما فقدوه في بلاد المغرب. ويبدو أن المعز استطاع أن يوفق بين زيري بن مناد الصنهاجي، وجعفر ابن علي الأندلسي[5].

بدأ العبيديون الاستعداد للحملة، وعندما اكتمل استعدادهم عين المعز لدين الله قائده جوهر الصقلي[6] ليكون على رأس الحملة التي غادرت المنصورية عام

---

(1) الإدريسي: م.س، ص 74 ـ 75.

(2) ابن أبي دينار: المؤنس، ص 62، أحمد الطيب الفقيه: المهدية عبر التاريخ، ص 99.

(3) أشير، مدينة بناها زيري بن مناد الصنهاجي وهي مدينة جليلة حصينة، ويذكر أنه ليس في تلك الأقطار أرخص منها... والجبال دائرة بها وبها عينا ماء لا يبلغ لهما غور ولا يدرك لهما قعر. انظر البكري: المسالك والممالك: 2/ 724 ـ 725.

(4) هو جعفر بن علي الأندلسي ممدوح ابن هانىء الأندلسي، مات أبوه دفاعاً عن كيان العبيدين أثناء ثورة أبي يزيد، وقد مدحه ابن هانىء الأندلسي بالعديد من القصائد التي حفل بها ديوانه، ومنها البيتان التاليان:

المدنفان من البرية كلها ... جسمي وطرف بابلي أحور

والمشرقات النيرات ثلاثة ... الشمس والقمر المنير وجعفر

انظر: ابن هانىء: الديوان، ص 165.

(5) الجوذري: سيرة الأستاذ جودر، ص 100. ويذكر أن المعز لدين الله العبيدي جلس إلى زيري بن مناد الصنهاجي، وجعفر بن علي الأندلسي بسبب الخلافات بينهما، ابن خلدون: م.س، 6/ 96.

(6) انظر: ترجمته عند ابن خلكان، وفيات الأعيان: 2/ 224، حسن، علي إبراهيم: تاريخ جوهر الصقلي، ص 6 وما بعدها.

347هـ / 958م، وكان إلى جانبه زيري بن مناد الصنهاجي، وجعفر بن علي الأندلسي[1].

واصلت الحملة سيرها باتجاه المدن الرئيسية في بلاد المغرب مثل تاهرت، وفاس،وسجلماسة وكلها عدا سجلماسة تدين بالولاء للأمويين، وقد تمكن العبيديون من قتل أمير تاهرت محمد بن يعلى اليفرني، وأسر أمير فاس أحمد بن أبي بكر الجذامي، وأمير سجلماسة محمد بن واسول (الشاكر لله)[2]. وبذلك حققت هذه الحملة أهدافها في إخضاع منطقة المغرب الأوسط والأقصى، ورجع القائد جوهر الصقلي ومعه أميرا فاس وسجلماسة في قفصين حيث استقبله أتباع العبيديين استقبالا حافلا، وأكرم المعز قائده جوهر، وتم عرض أميري فاس، وسجلماسة وقتلهما بالمنصورية[3].

وهكذا تمكن العبيديون خلال هذه الحملة من استرجاع هيبتهم التي فقدوها أثناء ثورة أبي يزيد وأصبحت بلاد المغرب حتى البحر المحيط تحت النفوذ العبيدي ولو بشكل مؤقت.

وتمثل حملة المعز ـ بقيادة جوهر ـ على بلاد المغرب الأقصى والأوسط عام 347هـ / 958م. آخر الحملات التي قادها العبيديون لبسط سيطرتهم على بلاد المغرب وتأكيد وجودهم فيه، لكن العبيديين كانت لهم مصالح أكبر من مجرد السيطرة على بلاد المغرب، فقد حاولوا منذ تأسيس دولتهم عام (297هـ / 909م) التدخل في الأندلس مستغلين فترة الاضطراب السياسي التي شهدتها الأندلس والتي تزامنت مع قيام الدولة العبيدية وخاصة على عهد الأمير عبد الله بن محمد 275-

(1) ابن خلدون: العبر 4/ 96، ابن الأثير: الكامل 6/ 354، ابن الخطيب: أعمال الأعلام 3/ 320. ويذكر أن جيش جوهر الصقلي قوامه عشرون ألفاً، وأن الحملة استغرقت ثلاثين شهراً. ابن أبي دينار: المؤنس، ص 63 ويذكر أن سير الحملة كان إلى أفكان ثم فاس ثم سجلماسة.

المقريزي: الخطط 2/ 164، وإتعاظ الحنفاء، ص 134/ 135.

(2) ابن عذارى: البيان المغرب 1/ 224، ويحدد قتل جوهر الصقلي لمحمد بن يعلي عامل تاهرت بأنه كان في جمادى الآخر عام 347هـ.

(3) ابن خلدون: م.س، 4/ 98.

300 هـ / 888 ـ 912م[1]، وأوائل عهد عبد الرحمن الناصر[2] 300-350هـ / 912-961م أي أثناء قيام عمر بن حفصون على الدولة الأموية في الأندلس.

فإذا عرفنا أن سياسة العبيديين كانت تعتمد أسلوب القوة في فرض السيادة على بلاد المغرب، والتي أثبتت فشلها، فكيف كان تعامل الأمويين في الأندلس مع أمراء بلاد المغرب؟

ثانيا: الاتجاه الأموي الداعم للأمراء في مواجهة العبيديين:

الواقع أن تعامل الأمويين في الأندلس مع أمراء بلاد المغرب قد طبعته روح الحوار السياسي وعدم التدخل العسكري إلا عند الضرورة. وبعد اقتناع أمراء بلاد المغرب بذلك. فقد خاطب عبد الرحمن الناصر أول الأمر محمد بن خزر زعيم زناتة ـ التي كانت تبحث عن حليف قوي لمواجهة قبيلة صنهاجة ـ والذي كان يناصب العبيديين العداء، ولم يخضع لهم رغم قربه من بلادهم، ووجد في مكاتبة عبد الرحمن الناصر فرصة لتأييده ضد بني عبيد، وكان ذلك عام 317 هـ / 929م. عندما بدأ محمد بن خزر في مواجهة العبيديين، فكانت له وقعات مسلحة ضدهم، وكان أثناءها يبعث برسائله إلى خليفة الأندلس يطلعه على سير الأمور في بلاد المغرب ويخبره بسير المعارك المختلفة التي يخوضها ضد بني عبيد[3].

---

(1) حوّل عهد الأمير عبد الله بن محمد، انظر: ابن الخطيب: أعمال الأعلام (تاريخ إسبانيا الإسلامية) ص 26، وما بعدها. مجهول: أخبار مجموعة، ص 133. ابن القوطية: تاريخ افتتاح الأندلس، ص 115.

Callaghan, J.F: «A history of Midieval Spain», p. 119.

(2) انظر حول عبد الرحمن الناصر، ابن الخطيب: م.س، ص 28، مجهول: أخبار مجموعة، ص 135.

E. Levi Provencel «Abd il rahman III», in The Encyclopidia of Islam (New, edition) London 1960. p. 83.

الضبي: بغية الملتمس، ص 18 ويذكر أن الناصر تخلص من مشاكله الداخلية بعد 25 عاماً.

(3) ابن حيان: المقتبس 5/256 ـ 257. ويذكر أن سبب موالاة بني خزر الزناتيين للمروانيين في الأندلس يرجع إلى أن جد الزناتيين صقلاب بن وزمار الزناتي أسلم على يد عثمان بن عفان.

= LovTzion.N; «Abdallah. B. yasin and the al Moravids» p. 94.

وظل ولاء زناتة وزعيمها محمد بن خزر للأمويين قائما. واستمر بعد ذلك حتى عهد ابنه الخير بن محمد، وأخوته عبد الله، ومسعود ابني خزر في ولائهم للأمويين في الأندلس. وكان عبد الرحمن الناصر خلال ذلك يبعث بمساعدات إلى أمراء زناتة. وغيرهم بوقوفه غير المحدود إلى جانبهم. وقد فتحت هذه السياسة المجال لكثير من أمراء العدوة إلى مكاتبة عبد الرحمن الناصر وإعلانهم الوقوف إلى جانبه، ونبذ طاعة العبيديين[1].

استمرت سياسة عبد الرحمن الناصر في استقطاب أمراء العدوة المغربية، وذلك لتوحيد جهودهم في مواجهة بني عبيد، فقد انظم إلى جانبه علاوة على محمد بن خزر الزناتي منصور بن سنان[2].

ولم يكتف خليفة قرطبة بذلك، بل إنه حاول استقطاب موسى بن أبي العافية، الذي كان على طاعة بني عبيد، وقد نجح عبد الرحمن الناصر في ذلك عندما كاتب موسى بن أبي العافية خليفة قرطبة عام 317هـ / 929م. معلنا ولاءه لبني أمية في الأندلس، وقطع الدعوة لبني عبيد خلفاء إفريقية، كما أن علاقة عبد الرحمن الناصر بأمراء بلاد نكور، وعلى رأسهم سعيد بن صالح كانت قد بدأت منذ وقت مبكر، أي قبل قيام العبيديين بحملتهم الأولى على بلاد المغرب الأقصى حوالي 305هـ / 917م[3].

بدأ عبد الرحمن الناصر منذ وقت مبكر يفكر في الإستيلاء على بعض المدن المطلّة على البحر المتوسط، والتي تقابل بلاد الأندلس، وتشكل خطراً عليها، واتخاذها مواقع متقدمة في مواجهة العبيديين وإبعاد خطرهم عن الأندلس وجعلها مركزاً لتدعيم أمراء العدوة متبعا في ذلك الاستراتيجية القائلة بأن الهجوم خير

= ويقول إن عداء زناتة للعبيدين يرجع إلى كرههم لمعتقداتهم، ولعدائهم القديم لصنهاجة، والمرجح أن عداء زناتة القديم لصنهاجة هو السبب الرئيسي في ولاء الزناتيين لأمويّ الأندلس انطلاقاً من مصالحهم الخاصة لمواجهة صنهاجة المدعومة من قبل بني عبيد.

(1) ابن حيان: م.س، 5/ 257 ـ 258.

(2) ن.م، 5/ 258.

(3) ن.م، 5/ 261، ابن عذارى: البيان 2/ 204، ويذكر أن مكاتبة موسى بن أبي العافية لعبد الرحمن الناصر كانت سنة 319هـ.

وسيلة للدفاع، فأعدّ الأمويون حملة على بلاد المغرب عام 314هـ / 926م[1]. حيث تم خلالها فتح مدينة مليلة، واتخاذها فيما بعد معقلا لموسى بن أبي العافية[2].

ويعتبر استيلاء الأمويين على مليلة بداية تدخل فعلي لهم في بلاد المغرب، ولعلهم أرادوا بذلك جعلها موقعا ومعقلا لاحتماء أمراء المغرب ودعمهم من خلالها لمواجهة العبيديين. كما أقدم الأمويون بالاستيلاء على مدينة سبته، بعد اتفاقهم مع أمراء العدوة المغربية عندما أرسل إليهم عبد الرحمن الناصر أحد رجاله الذين يطمئن إليهم وهو محمد بن عبد الله بن أبي عيسى ليقنعهم بأهمية تواجد الأمويين في مدينة سبتة لموقعها الإستراتيجي[3] وعندما اقتنع أمراء العدوة بذلك قام عبد الرحمن الناصر بإرسال الجيوش والاستيلاء عليها عام 319هـ / 931م[4].

وولى عليها فرج بن عفير عاملاً مقيماً، كما عين الأمويون حسين بن فتح قاضيا[5].

---

(1) البكري: المغرب 88 ـ 89، ويذكر أن افتتاحها تم عام 314هـ، وأن الناصر بناها لموسى بن أبي العافية وحصنها وبنى سورها. والمرجح أن تسليم الناصر مدينة مليلة لموسى بن أبي العافية كان بعد عام 317هـ. وذلك أن موسى بن أبي العافية قد بدأ مكاتبة عبد الرحمن الناصر والدخول في طاعته عام 317هـ. انظر: ابن حيان: م،س، 5/ 261.

(2) البكري: م.س، ص 90 ويؤكد على فتح الناصر لمدينة مليلة في أبيات نظمها الشاعر الأندلسي أحمد بن موسى الرازي يقول فيها:

والملك الناصر لدين الله فيما يحوط الدين غير ساه

بنى لموسى عدة مدينة منيعة شاهقة حصينة

(3) ذكرها الإدريسي ـ وهو من أبنائها ـ فقال: إنها شبه جزيرة منقطعة، والبحر يحيط بها من ثلاث جهات، وهي تقابل الجزيرة الخضراء ـ تاريخ إفريقيا الشمالية والصحراوية، نزهة المشتاق، ص 107، ابن حوقل: صورة الأرض، ص 79 ـ 80، ابن عذارى: م.س، 1/ 200، ويصفها بأنها فرصة المجاز من أرض المغرب إلى جزيرة الأندلس. ابن خلدون: العبر: 4/ 306، ويذكر أن بني عصام كانوا ولاة سبتة قبل فتح الناصر لها. البكري: المغرب، ص 104.

(4) ابن عذارى: م.س، 1/ 201. ويصف تحصينات الناصر لمدينة سبتة بقوله: «... فشكها أمير المؤمنين بالرجال وأتقنها بالبنيان، وبني سورها بالكدان».

(5) ابن حيان: م.س، 5/ 299 (عن رواية ابن مسعود في الأنيق) بينما يذكر ابن حيان في روايته بأن قائد الحملة وواليها على سبتة هو أمية بن إسحاق القرشي. انظر: المقتبس: 5/ 289.

وقام الأمويون بإصلاحات على مدينة سبتة وجعلها مدينة عسكرية لمواجهة الأطماع العبيدية هناك، ومساعدة أمراء بلاد المغرب الموالين لهم للوقوف في وجه الحملات العبيدية[1].

ومن ناحية ثانية فإن وجود الأمويين في مدينة سبتة قد أحرج موقف الأدارسة وجعلهم غير قادرين على المحافظة على استقلالهم السياسي، إذ ليس أمامهم إلا إعلان التبعية لبني أمية أو التعرض لحرب غير مضمونة النتائج، وبخاصة أن الأدارسة كانوا في تلك الفترة وقبلها منقسمين على أنفسهم يحارب بعضهم بعضا في عدة ممالك صغيرة ولم تجتمع كلمتهم على اتخاذ موقف موحّد من الأمويين[2]، ولكن سعى كل أمير منهم حسب مصلحته فكان ممن عارض تواجد الأمويين في مدينة سبتة بادئ الأمر الأمير الحسن بن أبي العيش الذي استولى على مركب كان عبد الرحمن الناصر قد بعث به إلى موسي بن أبي العافية تابعه وكاد أن يحدث نزاع بين ابن أبي العافية وبين الحسن بن أبي العيش لولا تراجع ابن أبي العيش ومراسلته ابن أبي العافية لإرجاع السفينة إليه[3].

كان من النتائج المباشرة للتواجد الأموي في سبتة وجعلها قاعدة ثابتة لهم في بر العدوة المغربية أن أعلن موسى بن أبي العافية خلع طاعة العبيديين، وأعلن طاعته للأمويين وتبعه في ذلك أمراء الأدارسة الذين توزعوا في ولائهم بين الأمويين في الأندلس، وبين العبيديين في افريقية حسب الظروف وقدرة الأمويين أوالعبيديين في السيطرة عليها.

ومن ثم يمكن القول أن حالة من الإضطراب السياسي قد سادت بلاد المغرب طيلة وجود العبيديين في إفريقية، وحتى ولاء الأمراء في المنطقة كان في الغالب ينطلق من باب المنفعة لا من باب الاقتناع[4].

---

(1) البكري: م.س، ص 104. ويذكر أن قائد الحملة هو فرج بن عفير.

(2) ابن خلدون: العبر: 36014. إدريس، أحمد خليفة: التاريخ المغربي لمدينة سبتة 1/ 105.

(3) ابن عذارى: البيان المغرب 1/ 201.

(4) ابن حيان: م.س، 5/ 262 ويذكر ابن حيان أن أكثر الأمراء الأدارسة دخلوا في طاعة العبيديين نظراً للعصبية والإغماض على الدنية، والعصبية كما هو معروف عصبية القبيلة =

أما الموقف الثاني الرافض للوجود الأموي في مدينة سبته فقد عبر عنه الأمير إبراهيم بن محمد الحسني - أقرب الأدارسة إلى مدينة سبته - فقام بمحاولة للهجوم على مدينة سبتة مستغلا في ذلك قلة جند الأمويين بها وأملا في وقوف أهلها إلى جانبه. لكن أهل سبتة خيبوا أمله ووقفوا إلى جانب جند الأمويين، ولعل السبب في ذلك أن أغلبهم كانوا من الأندلسيين وأن مصالحهم الاقتصادية(التجارية) كانت مع الأندلسيين لذلك فإن انحيازهم الطبيعي هو للأمويين في قرطبة دون غيرهم.

ومن ثمّ انهزم جيش ابراهيم بن محمد الحسني، ولم يجد الأدارسة بعد فشلهم في استرداد مدينة سبتة بدا من مراسلة الناصر لدين الله معتذرين إليه عن فعلتهم فأجابهم وبعث إليهم سفيره (قاضي جيان) محمد بن عبد الله بن عيسى فأخذ له البيعة منهم، وفي نفس الوقت طمأنهم وأقرهم في ولايتهم[1].

ومن الجدير بالملاحظة أن تواجد الأمويين في مدينة سبتة قد جاء دون سفك

= أي أنه يعترف بانتساب العبيدين لقريش ولعلي بن أبي طالب. في الوقت الذي يعترف فيه بنسب الأدارسة وينكر نسب العبيديين، وحتى اتهامه الأدارسة بالولاء للعبيديين غير صحيح إذ أن واقع الأحداث يشير إلى أن يحيى الرابع لم يبايع لعبيد الله المهدي أثناء حملة مصالة ابن حبوس على المغرب عام 305هـ إلا مكرهاً، وأن سياسة الأدارسة بعد ذلك كانت تنطلق من مصلحتهم الخاصة، فقد وقفوا إلى جانب ميسور في حملته على بلاد المغرب عام 322هـ. ضد موسى بن أبي العافية تابع الأمويين كي يفرضوا سيادتهم على بلاد المغرب، ويستردوا أملاكهم هناك. ولعل عداء موسى بن أبي العافية للأدارسة كان سبباً في المواقف التي كانوا يتخذونها. أحمد خليفة: إدريس: م.س، ص 105.

(1) ابن حيان: م.س، 5/ 290 - 292، ابن عذارى: البيان المغرب 1/ 200 - 201 ويروي شعراً لعبيد الله بن يحيى بن إدريس بمناسبة فتح الناصر لمدينة سبتة ومما جاء فيه:

بسيفك دانت عنوة وأقرت	بصائر كانت برهة قد تولت
وما قربت أهواؤها إذ تقربت	ولا حليت بالزي لما تحلت
ولكن أزالت راسيات عقودها	عزائم لو ترمى بها العصم زلت
ودولة منصور اللواء مؤيد	تُدال بحمد الله من شر دولة
فهذا أوان النصر منها وهذه	بشائره تروى الأنام بسبتة

البكري: المسالك والممالك، 2/ 781 ويذكر أنها كانت لبني عصام قبل فتح فرج بن عفير قائد عبد الرحمن الناصر لها عام 319هـ.

دماء، حيث استطاع الأمويون أن يحققوا بالسياسة ما عجز العبيديون عن تحقيقه بحدِّ السيف إذ أن العبيديين في حملتهم الأولى على بلاد المغرب عام 305هـ / 917م. قد ملكوا مدينة فاس عنوة، كما أخذوا البيعة من يحيى الرابع تحت الحراب، بينما اختلفت بيعة الأدارسة لعبد الرحمن الناصر، ولو لم تكن عن اقتناع كامل، ولكنها أقرت بالأمر الواقع، ولم تبد مقاومة تذكر، كما أن الناصر لم يتخذ من العنف وسيلة للدخول في طاعته بل نجد أن دعوته لأمراء العدوة المغربية كانت عن طريق الحوار وإرسال السفراء أي أنها كانت تتم بالطرق السلمية والإقناع، ولعل ما حققه الامويون في تلك الفترة يرجع في الأساس إلى أن المغرب والأندلس يكونان وحدة واحدة أكدتها الأيام بعد ذلك زمن المرابطين، والموحدين الذين وحدّوا جميع بلاد المغرب والأندلس إضافة إلى وحدة المذهب المالكي الذي ربط المنطقة كلها برباط لم تنفصم عراه طيلة العصور الوسطى. وهذا الأمر يختلف كليا مع تواجد الاسبان في سبتة ومليلة ـ بعد ذلك ـ والذي لامبرر له.

وقد أصبح تواجد الأمويين في مدينة سبته ـ بشكل فعلي ـ يمثل ظاهرة لا عهد لبلاد المغرب بها، إذ أن الصلات السياسية بين المغرب والأندلس ـ رغم قوتها وعمقها في القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي مع تاهرت وسجلماسة ومعارضة الأغالبة حلفاء العباسيين ـ إلا أنها لم تصل إلى حد قيام الامويين باتخاذ مراكز لواحدات من جيوشهم في بلاد المغرب، ولعل ذلك يرجع إلى أن خطر الأغالبة أو العباسيين لم يبلغ حدَّ تهديد الإمارة الأموية في قرطبة.

ومن ثم أصبحت مدينتي سبته ومليلة مناطق نفوذ أموية دعتها ظروف تواجد العبيديين على مقربة من الأندلس بشكل هدد كيان الدولة الأموية ذاتها، ومن ثمّ بدأ الأمويون يخططون لاستقطاب عدد من زعماء بلاد المغرب، حيث حققت تلك السياسة نجاحا كبيرا أدّى إلى دخول عدد من الأمراء في طاعة الامويين بعد أن نبذ بعضهم طاعة العبيديين عدا أمراء الأدارسة الذين توزعوا في ولائهم بين الامويين وبين العبيديين[1] كما سبق ذكره.

وبالرغم من ذلك فقد تدخل عبد الرحمن الناصر في محاولة لإصلاح ذات

---

(1) ابن عذارى: البيان المغرب 1/ 201 وبعدها.

=

البين بين أمراء الأدارسة وخصومهم حتى يكسب الجميع إلى صفه بدل أن ينقسموا بين مؤيد ومعارض له[1].

وخلال وجود العبيديين في إفريقية تعرضت مدينة فاس ـ على وجه الخصوص ـ للعديد من الحملات العبيدية، والحملات المؤيدة من جانب الأمويين لعمالهم في المنطقة[2].

وقد استطاع الأمويون بفضل جهودهم إقناع أمراء العدوة بالوقوف في وجه العبيديين، وتخويفهم من أطماعهم، وقد استجاب محمد بن خزر ـ زعيم زناتة القوي ـ لدعوة بني أمية ووقف في وجه العبيديين متخذاً من حرب الكرّ والفرّ أسلوباً لزعزعة الاستقرار في مناطق نفوذ العبيديين خارج إفريقية، معتمدا في ذلك على الدعم الذي كان يقدمه الأمويون حيث كانوا يرسلون إليه المال والسلاح والهدايا. وبذلك استطاع محمد بن خزر أن يحقق انتصارات كبيرة على العبيديين، وتمكن من قتل مصالة بن حبوس قائد العبيديين عام 312 هـ.

كما أن موسى بن أبي العافية لعب هو الآخر دوراً بارزاً في تنفيذ السياسة الأموية في بلاد المغرب، بعد أن خلع طاعة العبيديين وأعلن طاعة الأمويين عام 319هـ وأصبح موسى بن أبي العافية، ومحمد بن خزر يمثلان القوة المتقدمة للأمويين في بلاد المغرب والرافضة للعبيديين،وقد تحملا العبء الأكبر في التصدّي للحملات العبيدية، وتحملوا خلال ذلك حالة من القلق وعدم الاستقرار

= حقي، إحسان: المغرب العربي ص 45، ويذكر حقي أن الأدارسة التزموا سياسة وسط لا تزعج هؤلاء ولا أولئك ولا تطمع أحداً بالسيطرة عليهم، والحقيقة أن الأدارسة حاولوا الوقوف على الحياد والمحافظة على استقلالهم إلا أنهم فقدوا منذ الحملة العبيدية الأولى مدينة فاس التي أسسوها، ولم يكتب لهم السيطرة عليها بعد حملة العبيديين عام 305هـ.

(1) ابن حيان: المقتبس 5/ 294 ـ 295.

(2) Terrassa. M: History of Morocco. p. 68.

ويذكر Terrassa أن الحملات العبيدية التي وصلت إلى مدينة فاس خلال القرن الرابع هـ/ العاشر الميلادي. بلغت ما لا يقل عن عشر حملات بما في ذلك حملات بلكين بن زيري التي قام بها عقب خروج العبديين إلى مصر، وأن معظم تلك الحملات وصلت إلى مدينة فاس.

بسبب تتابع الحملات العبيدية على بلاد المغرب وهذا لا يعني أن الأمويين قد تخلّوا عن مؤازرة حلفائهم، بل إن الإمدادات من المال والسلاح والهدايا كانت تصل إليهم بصورة مستمرة، فقد وقف الأمويون إلى جانب حليفهم موسى بن أبي العافية عندما حاصر الحسن بن أبي العيش[1]. في جزيرة أرشقول[2]، فبعث الناصر إليه خمسة عشر مركبا مجهزاً بالمال والرجال والسلاح والمؤن، فأحكمت محاصرة الجزيرة وضيقت عليها الحصار، وبقيت هذه السفن محاصرة للجزيرة حتى شهر رمضان 302هـ / 914م. حيث رفع الحصار ورجعت السفن إلى المرية قاعدة الأسطول الأموي[3].

وقد أدّى الدعم الأموي لأمراء العدوة المغربية إلى خلق نوع من التوازن بين النفوذ الأموي والعبيدي، وقد تبيّن ذلك خلال حملة حميد بن يصل عام 321هـ / 933م. التي وصلت إلى تلمسان ثم قفل راجعا إلى المهدية عندما أحسّ بدعم بني أمية لموسى بن أبي العافية المكناسي واستعداده لمواجهة الحملة العبيدية.

وكان الدعم الأموي لأمراء بلاد المغرب قد أصبح أكثر سهولة عندما وضع الأمويون أيديهم على مدينتي «سبتة» «ومليلة»، إضافة إلى دعم الأسطول البحري الأموي التي أرسلت سفنه التي كان يقودها قائد البحر قاسم بن طملس على شواطئ مدينة سبتة عندما طلب موسى بن أبي العافية ذلك[4]. وكان عبد الرحمن

---

(1) البكري: المغرب، ص 132، ويذكر أنّ هذه الحملة كانت بسبب كراهية موسى بن أبي العافية للأدارسة والتي يرجعها إلى قتل الحسن الحجام لأبي منهل بن موسى بن أبي العافية ابن عذارى: البيان 1/ 212 ويذكر أن سبب استيلاء موسى بن أبي العافية، على فاس من الأدارسة بسبب قتل أبي منهل.

(2) جزيرة أرشقول: تنسب هذه الجزيرة إلى مدينة أرشقول لأنها تقابلها على مسافة غير بعيدة في البحر. قال البكري: «وبينها وبين البر قدر صوت رجل جهير الصوت في سكون البحر وهي مستطيلة عالية منيفة». انظر المسالك والممالك 2/ 748.

(3) ابن حيان: م.س، 5/ 213 ـ 214. ويذهب إلى القول بأن موسى بن أبي العافية، بعث إلى الناصر لدين الله يخبره بحصاره جزيرة أرشقول، ويقول في كتابه إلى الناصر: «ثم أجرجنا الشواني رجالاً من قبلنا فافتتحوها واستولوا على جميع ما أعدّه ابن أبي العيش». وهذا يخالف ما أورده البكري من أنه لم يتم فتح جزيرة أرشقول، وأن موسى بن أبي العافية افتك حصارها. انظر: المغرب، ص 78.

الناصر يحث أمراء العدوة المغربية على الوقوف صفاً واحداً في مواجهة العبيديين وأن يتركوا المنازعات فيما بينهم حتى لا ينفردوا بهم وهم متفرقون(1).

وقد استمر وضع بلاد المغرب زمن وجود العبيديين في افريقية تتجاذبه قوتان سياسيتان الأمويون في الأندلس والعبيديون في افريقية (تونس)، وظلّ ولاء الأمراء في بلاد المغرب إمّا إلى جانب الأمويين أو إلى جانب العبيديين حسب الظروف والمصالح، ولكن ثورة أبي يزيد على العبيديين رجحت كفة الأمويين وحضورهم السياسي في منطقة بلاد المغرب فقد كان عبد الرحمن الناصر على اتصال بأمراء بلاد المغرب متتبعا لأخبارهم، وكانت رسائل محمد بن خزر، وموسى بن أبي العافية، وبعض أمراء الأدارسة لا تنقطع عنه، وكان مضمون رسائلهم حول موقفهم من بني عبيد أصحاب المهدية، ويذكر ابن حيان عن عيسى الرازي قوله: «لا يكاد الناصر يخلي كتبه إلى هؤلاء الأمراء المؤلفين له وذكر طلبه لسلطان المشرق»(2).

وقد يستنتج من كلام عبد الرحمن الناصر لأمراء العدوة المغربية أن الأمويين ليسوا أقل مكانة وطموحا من العبيديين فقد سبق لعبد الرحمن الناصر أن أعلن نفسه خليفة بعد إعلان العبيديين الخلافة(3) وأن تصريح العبيديين الدائم بأنهم سيملكون المشرق علاوة على بلاد المغرب وإقامة خلافة موحدة، قد دفع الأمويين أيضا إلى التصريح برغبتهم في إرجاع الخلافة الاموية في المشرق.

وكان محمد بن خزر عظيم زناتة كثيرا ما يتحدث في كتبه إلى عبد الرحمن الناصر يحثه على استرجاع أملاك آبائه في المشرق ويدعو في أحد رسائله مخاطبا عبد الرحمن الناصر بتوحيد العالم الاسلامي تحت رايته، وذلك بالعمل على ضم الحرمين الشريفين، ويتهم محمد بن خزر في رسالته بني عبيد الشيعة وحلفاءهم القرامطة برفع الحجر الأسود عام 317هـ / 930م. وقد تجاوب الأمويون مع هذه

---

(1) ابن حيان: م.س، 5/ 326 ـ 327.

(2) ابن عذارى: البيان 1/ 204، ويذكر أنه في عام 320هـ، خرج موسى بن أبي العافية، وأوقع بمحمد بن خزر الزناتي لوقوفه إلى جانب ابن أبي العيش، وهذا ما حدا بعبد الرحمن الناصر إلى مطالبة أمراء العدوة المغربية بالتضامن لمواجهة العبيديين.

(3) ابن حيان: المقتبس 5/ 306.

(4) ن.م، 5/ 243، ابن الخطيب: أعمال الأعلام 2/ 30، ويورد نص إعلان الناصر للخلافة.

الفكرة حيث يذكر ابن حيان ذلك بقوله: «..وأمال همته إلى ما بين يديه من أسباب المشرق، وطلب ما لم يزل لأوله حقا وله ميراثاً»[1].

وهي دعوة لبني أمية لاسترداد خلافتهم في المشرق على أن الأمويين رغم استعمالهم لفكرة إعادة الخلافة في المشرق، فإن أعمالهم لم تكن من القوة بحيث توحي بهذه النية. ويقول صاحب (أخبار مجموعة) عن عبد الرحمن الناصر عصرئذ «..واستحكم من أمره ما لو اتصل عزمه فيه، وتأييد الله عليه لغلب على المشرق فضلا عن المغرب، ولكنه عفا الله عنه، مال إلى اللهو واستولى عليه العجب»[2].

ومهما يكن من أمر فإن هذه الورقة السياسية، ـ إعادة الخلافة بالمشرق ـ كانت تهدف إلى تقوية الامويين في أعين رعاياهم داخل الأندلس وفي العدوة المغربية أيضا تحديا للعبيديين ومنافستهم سياسيا[3].

وقد حرص الأمويون على وحدة أمراء بلاد المغرب، وعدم قيام خلافات بينهم، ذلك أنه عندما نشب خلاف بين اثنين من أقوى أتباع الأمويين في بلاد المغرب وهما موسى بن أبي العافية المكناسي، وزعيم زناتة محمد بن خزر. خشي عبد الرحمن الناصر أن يفقد أحدهما إذا وقف إلى جانب طرف دون آخر فأسرع بإرسال سفيره محمد بن عبد الله بن أبي عيسى، ليعرف حقيقة ما بين الرجلين، وليصلح ما بينهما، فكتب موسى بن أبي العافية إلى الناصر كتابا يخبره فيه بما دار بينه وبين محمد بن خزر زعيم زناتة، ويؤكد له أنه لم يكن ينوي به شراً، وأن سوء التفاهم القائم بينهما يكمن في وقوف ابن خزر إلى جانب ابن أبي العيش صديقه. ويقصد ابن أبي العافية من ذلك تأليب الناصر على محمد بن خزر، ذلك

---

(1) ابن حيان: م.س، 5/ 306.

(2) مجهول: أخبار مجموعة، ص 137.

(3) الجزنائي: جني زهرة الآس، ص 46، ويذكر أن الناصر لدين الله استدعى كبراء أمراء المغرب، فأكرم سادتهم وقضى حاجتهم، ونصر جماعته على من سواهم، وكان في ذلك ممداً لهم برجاله وماله، لكن طاعة كثير منهم منعتها مصالحهم حيث يقول: «إلى أن هوت إليه أفئدة منهم بين مصحح في ولايته أو مستجيب لدعوته، مغتنماً لعطيته، مستعيناً بقوته على موافقة من هد ركنه من الأدارسة والشيعة».

أن موقف ابن أبي العيش لم يكن مواليا للناصر وأن وقوف ابن خزر إلى جانبه شيء لا يرضاه خليفة الأندلس، وقد أكد ابن أبي العافية أنه لا يريد شراً بابن خزر الذي فر أمام ابن أبي العافية اعتقادا منه أنه سيحاربه. وفي ذلك تبرير لموسى حول موقفه من محمد بن خزر، كما أكد ابن أبي العافية استمراره على طاعة عبد الرحمن الناصر لدين الله[1].

وكان موسى بن أبي العافية شديد التحامل على العبيديين، وكان يسميهم في رسائله لعبد الرحمن الناصر بالمشارقة أتباع عبيد الله المهدي الذي يسميه (اليهودي) ويعد أنه سيقف ضدهم بالمرصاد كما يؤكد ابن أبي العافية موقفه الثابت من أمراء الأدارسة الذين كانوا ينافقون على عبد الرحمن الناصر، وأنه يتوعدهم ويذكر الناصر بأعماله فيهم[2].

وقد ردَّ الناصر على كتاب عامله موسى بن أبي العافية بكتاب يوضح فيه رغبته في إدخار الجهد لمحاربة العبيديين، وذكره بما فعل القرامطة في بيت الله الحرام، وأكدَ له أنها كارثة تستوجب الجهاد من جميع المسلمين، كما يؤكد الناصر على اعتزازه بعامله موسى بن أبي العافية ويعلمه بمكانته عنده، وأنه يُعتبر من خاصته الذين يعتمد عليهم في مناصرته والوقوف إلى جانبه في الصراع الدائر مع العبيديين، كما أكد الناصر في رسالته إلى ابن ابي العافية هدفه من خلال سياسته المغربية، حيث ذكر أنه لا يطمع في شيء من أمراء العدوة المغربية ولا في خيرات بلادهم، وذلك في قوله: «إن أمير المؤمنين لا يرغب قبلك ولا من قبل غيرك من أولياء الطاعة، وأنصار الدولة مالا يجتبى ولا مرغوب يقتنى، ولا مدائن تصطفى، بل رغبة أمير المؤمنين فيما صرف همته إليه... ارتجاع ميراثه والسعي لملك آبائه الخلفاء»[3].

كما حدَّدَ عبد الرحمن الناصر رقعة المنطقة التي يسعى لضمها تمتد من

(1) ابن حيان: م.س، 5/ 308 ـ 309.
(2) ن.م، 5/ 310.
(3) ن.م، 5/ 311.

إفريقية غربا إلى مصر وبلاد الشام والحرم شرقا[1]. وأكّد أيضا بأنه لا يطمع في التوسع داخل بلاد المغرب متخذا أسلوبا مخالفا لما يتبعه العبيديون، وهذا الأسلوب هو سر النجاح للسياسة الأموية في بلاد المغرب خاصة وأن الناصر قد أكد لأمراء بلاد المغرب في العديد من المرات بأنه لا يريد فرض سلطانه علي ما يفتتحه الأمراء المغاربة الموالون له في بلاد المغرب، ويطمئن موسى بن أبي العافية بصورة خاصة لعلمه بأطماعه التوسعيّة في بلاد المغرب الأقصى بقوله: «فكل ما توسّعت فيه، وفتح الله عليك به، كان ذلك لك ولولدك ولعقبك إقطاعا من أمير المؤمنين لك، وتوسعا عليك»[2].

ويطلب منه أن يعمل على جمع الكلمة في بلاد المغرب وعدم التنازع، وإثارة المشاكل بين الأمراء الموالين له. وهذه الرسالة ترسم بوضوح رغبة الأمويين في الأندلس في التصدي لمخططات العبيديين بضم بلاد المغرب، وتمنية أمراء بلاد المغرب بامتيازات لم يعطها لهم العبيديون.

وقد لعب محمد بن عبد الله بن أبي عيسى رسول الناصر إلى أمراء العدوة دورا بارزا في أخذ العهود على أمراء بلاد المغرب بالتبعية للخلافة الأموية في الأندلس، وبخاصة من بني ادريس الذين تردّدوا في ولائهم للأمويين بالأندلس عقب استيلائهم على سبتة. فقد كتب بنو إدريس رسالة ضمنوها توقيعات كبارهم في شهر رجب 319هـ / 931م. حملت أسماء رؤسائهم ابراهيم، وعيسى، وأبي العيش بني ادريس بن عمر ابن ادريس، وابن عمهم يحيى بن محسن بن محمد بن القاسم، وجميع رؤساء قبائل غمارة[3].

كما أن بني محمد بن إدريس كانوا قد بعثوا بيعتهم إلى عبد الرحمن الناصر

---

(1) ن.م، 5/ 311 ـ 312، ويذكر ابن حيان عن الناصر قوله في رسالة جوابية لموسى بن أبي العافية: «. . . وشغل قبله (الناصر) من طلب حقه، وارتجاع ميراثه، والسعي لملك آبائه الخلفاء». ويحدّد رقعة المنطقة التي يسعى لضمها بقوله: «إفريقية وما قدامها، والحرم وما اتصل به ومصر، والشام وما خلفها. . .».

(2) ابن حيان: المقتبس 5/ 312.

(3) ن.م، 5/ 297، المقري: نفح الطيب 1/ 331 ويذكر أنه في عام 317هـ، دخل بنو إدريس أمراء العدوة وملوك زناتة في طاعة عبد الرحمن الناصر لدين الله. أي أن طاعتهم له تزامنت مع إعلانه للخلافة واستيلائه على مدينة سبته.

في جمادى الثاني 319هـ. وهي تتضمن أيمانا مغلظة. وتؤكد عدم خلع طاعة الناصر. وقد أورد ابن حيان (في المقتبس) نص رسالة آل ادريس مع رسول من قبلهم صحب رسول الناصر وأمينه محمد بن عبد الله بن أبي عيسى إلى قرطبة، وذلك ردا على رسالة الناصر إليهم، ولكن بالرغم من تأكيد آل إدريس ولائهم لبني أمية في الأندلس، فإن ذلك لم يحدث دون قيد أو شرط، وإنما اشترط الأدارسة خلال مفاوضاتهم مع رسول الناصر شروطا تتضمن عدم خروج الأمويين من سبتة إلى غيرها من المدن المغربية الآخرى، خوفا من توسع الأمويين على حساب أراضي الأدارسة، كما اشترطوا عدم حماية حاكم سبته الأموي للفارين من بني إدريس والمخالفين لطاعتهم ويبدو أن هذه الشروط جاءت نتيجة قبول حاكم سبتة الأموي لبعض الخارجين عن طاعة الأدارسة قوم يقال لهم بني وامضة كما ذكر بنو ادريس في رسالتهم أنهم أبلغوا هذا الأمر لسفيره محمد بن عبد الله بن أبي عيسى، وأنه لا يستطيع أن يبتَّ في الأمر إلا بعد الرجوع إلى خليفة قرطبة، كما أنهم طلبوا إلى الناصر أن يأمر عامله على سبتة بالكف عن مثل هذه الأعمال التي تسيء إليهم.

ويستشف من رسالة بني ادريس هذه أنهم يساومون في موقفهم، وأنهم ربما يتخذون موقفا مغايرا لمصلحة الأمويين، إذا لم يكف عامله على سبتة عن مثل تلك الأعمال التي تتعارض مع مصلحة أمراء الأدارسة مثل إيواء الفارين والخارجين عن سلطتهم[1].

ولم يكن الأدارسة وحدهم من أمراء العدوة المغربية الذين أخذوا موقفا غير ثابت في موالاة الأمويين أو العبيديين الذين سعوا جاهدين للسيطرة على بلاد المغرب ـ وإنما الظروف كانت تفرض على غيرهم من أمراء بلاد المغرب اتخاذ مواقف تستدعيها طبيعة الظروف التي يمرون بها. فموسى بن أبي العافية رغم تعلقه بالولاء للأمويين بالأندلس ـ بعد خلعه لطاعة بني عبيد ـ ولكنه اضطر أمام حملة زيري بن مناد الصنهاجي إلى بلاد المغرب أن ينافقه عندما قابله مرحبا بمقدمه، وقدّم إليه الهدايا عند مدينة جراوة، واعتذر إليه مبررا ولاءه لبني أمية في الأندلس

(1) ابن حيان: م.س، 5/ 297 ـ 298.

بقوله: «يا مولاي، إنما استعملت نفسي لبني أمية لأرهب بهم على زناتة، وإذ قد أتاني الله بك، وجمع بيني وبينك، فأنا عبدك منقطع إليك وعونك، أنت مني قريب، وسيف قريب مني أمنع من سيف بعيد عني»[1].

ويبدو أن زيري بن مناد قبل تبرير موسى بن أبي العافية هذا وقال له إذا أحتجت إلى مدد فابعث لي حتى أمدّك به. واستطاع موسى بذلك أن يتخلص من بطش زيري بن مناد الصنهاجي.

ورغم ما قاله موسى بن أبي العافية لزيري بن مناد حليف العبيديين، لكنه ظلّ على ولائه في دعوته لبني أمية، وإنما خاطب زيري بن مناد بما خاطبه به اتقاء لشره، فكان ذلك يمثل سياسة المنفعة الذاتية لموسى بن أبي العافية لتحقيق أغراضه التوسعية على حساب بني إدريس خاصة، واتقاء بأس الأقوياء من بني أمية، وبني عبيد.

واستمر تأييد الأمويين لحلفائهم بالعدوة المغربية، وذلك من خلال تأييدهم المادي والمعنوي، وكان الناصر يطالب أهل المغرب بالوقوف صفا واحدا في مواجهة العبيديين، ويحرّض على عدم قيام خلافات بين أمراء العدوة، كما كان يبعث برسائله إلى القبائل المغربية يذكرها بأمجاد آبائهم في الذود عن الإسلام والدفاع عن الحق، مستغلا في ذلك نقمة أهل المغرب على العبيديين، وذلك من خلال الطعن في نسب عبيد الله المهدي، كما يذكر أهل المغرب بتلك الحملات التي قادها العبيديون لإخضاعهم والسيطرة عليهم بقوله: «وأن تجعلوا جدّكم وبأسكم في جهاد عدوكم هذا الذي قد قاتلكم وناصبكم العداء، وأراد تبديل كلمتكم، وتفريق جماعتكم، وإدخال الشبهات على إسلامكم، والضلالة على هداكم»[2].

ومن ثم نلاحظ أن الناصر قد استغل تلك الشائعات التي كانت تدور عصرئذ حول نسب عبيد الله المهدي، مستغلا في ذلك رفض أغلب أهل المغرب للمذهب الشيعي، وتمسكهم بمذهب مالك، كما ذهب الناصر إلى الطعن في

(1) العربي، إسماعيل: دولة بني جماد ملوك القلعة وبجاية، ص 55.
(2) ابن حيان: المقتبس 5/ 326 ـ 327.

شخص عبيد الله المهدي بقوله: «فمرة يتأله عند الجماعة مما ركن إليه، وتارة يتنبأ، وتارة يتسمّى بما لم يره الله له أهلا»[1].

ولم يكتف الأمويون في سياستهم اتجاه بلاد المغرب بالطعن في نسب عبيد الله المهدي واستقطاب أمراء العدوة «الموالين للعبيديين»، ولكنهم حاولوا استقطاب بعض القادة العبيديين، ومن أمثال هؤلاء حميد بن يصل الذي كان قائدا للعبيديين، وقاد إحدى حملاتهم على بلاد المغرب الأقصى عام 321هـ[2].

وعندما لم تحقق حملة حميد بن يصل أهدافها في إخضاع موسى بن أبي العافية، وعادت إلى تاهرت[3]، استدعى عبيد الله المهدي حميد بن يصل وسجنه بالمهدية حتى تمكن من الهرب عام 328هـ والتحق بقرطبة[4].

وبالرغم من أن بعض المصادر تبرّر سجن حميد بن يصل بأنه كان بسبب إخفاقه في تحقيق أهداف الحملة، لكنه من غير المستبعد أن تكون علاقة هذا القائد بالأمويين السبب المباشر في سجنه بدليل هروبه إلى قرطبة التي أصبحت ملجأ للثائرين ضد العبيديين منذ وقت مبكر.

وكانت الحملات العبيدية على بلاد المغرب لا تكاد تتوقف، فقد أرسل العبيديون حملة عام 323هـ. بقيادة ميسور الفتى تمكنت من الإيقاع بموسى بن أبي العافية المكناسي الذي التجأ هاربا إلى الصحراء[5] وقد أثار هذا الانتصار للعبيديين مشكلة بين الأمراء الموالين للأمويين في بلاد المغرب، إذ اتهم موسى بن أبي العافية بني إدريس بالوقوف إلى جانب ميسور، ورأى هؤلاء أن يبعثوا إلى خليفة

---

(1) ن.م، 5/ 328.

(2) ابن خلدون: العبر 4/ 306. ويذكر أن الناصر بعث ببعض قطع أسطوله لمساعدة موسى بن أبي العافية.

(3) ابن حيان: م.س، 5/ 330.

(4) ابن عذارى: البيان 1/ 138 ويسميه حميد بن يصلتين ويقول بأنه ابن أخ مصالة بن حبوس قائد الشيعة. النعمان: المجالس والمسايرات، ص 252 ـ 253، وفيه يتحامل المعز على ابن يصل.

(5) النويري: نهاية الأرب 24/ 54، ويذكر أن ميسور هزم موسى بن أبي العافية، وأخذ ابنه البوري أسيراً.

الأندلس عبد الرحمن الناصر لتوضيح ما جرى في بلاد المغرب عند قيام ميسور الفتى. . . .، ولم ينكر إبراهيم، وأبو العيش أبناء إدريس وقوفهم إلى جانب ميسور ضد ابن أبي العافية، إلا أنهم حاولوا تبرير وقوفهم هذا في رسالة بعثوا بها إلى الناصر جاء فيها: «بلغنا أنه نمي إلى سيدنا أمير المؤمنين عنا أنا توجهنا إلى الفاسق ميسور. . . ولم يكن ذلك إلا تقية منه ومداراة له»(1).

وقد برر بنو إدريس وقوفهم إلى جانب ميسور مستشهدين على ذلك بأن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم قد دارى صفوان بن أمية الجمحي وغيره من المشركين، والمنافقين، حتى أظهره الله، وهم يعبّرون بذلك عن ضعفهم، ويطلبون من الناصر إمدادهم بجيش قوي ليقفوا في وجه ميسور قائد الشيعة كما حاولا أيضا من خلال رسالتهما هذه نفي التهم عنهما في الوقوف إلى جانب بني عبيد رغبة منهم في التبعية والولاء لهم، ولكن سياسة بني ادريس هذه ستكون السياسة المميزة لهم، وهي الوقوف إلى الجانب الأقوى على الدوام، ووفقا لهذه السياسة ظلّ ملكهم بين اتساع وانكماش(2).

وبالرغم من عدم اقتناع خليفة الأندلس بمبررات بني ادريس لم يقم بعمل ما ضدهم وفي ذات الوقت أظهروا تأكيد رغبتهم، وحسن نيتهم في الإبقاء على طاعة بني أمية، وأن ما فعلوه إنما كان بدافع الضرورة التي تطلبها الموقف الذي هم فيه، وحتى يبرهنوا على صدق نواياهم فقد أبدوا الرغبة في مصالحة موسى بن أبي العافية وإزالة ما بينهم وبينه من أحقاد قديمة، رغم ما نالهم من اعتدائه عليهم فأجابهم الناصر إلى طلبهم في إقامة الصلح بينهم وبين موسى بن أبي العافية، كما شهدت هذه الفترة أيضا مكاتبات موسى بن أبي العافية إلى الناصر يخبره بما تم بينه وبين محمد بن خزر زعيم زناتة من مصاهرة واتفاق على محاربة خصوم الأمويين(3).

وأما بنو ادريس فعلى الرغم من المساعي المستمرة للمصالحة بينهم وبين

---

(1) ابن حيان: م.س، 5/ 375، العروي: تاريخ المغرب، ص 136.

(2) حتي، يحيى: المغرب العربي، ص 45.

(3) ابن حيان: المقتبس 5/ 415.

موسى بن أبي العافية فإن جميع تلك المساعي لم يكتب لها النجاح، وذلك لتعارض مصالح الطرفين، فمعظم أملاك بن أبي العافية كانت مقتطعة أصلا من أملاك الأدارسة. وعلى ذلك كانوا يتحينون الفرصة لإعادة سيطرتهم عليها، ولكن رغبة موسى بن أبي العافية في استمرار ولائه للناصر قد جعلته أكثر مرونة معهم في بعض الأحيان، ليكسب ودَّ الخليفة الأموي من جهة. وليحافظ على أملاكه في منطقة المغرب الأقصى من جهة ثانية.

وكان موسى بن أبي العافية دائم الاتصال بخليفة قرطبة الناصر ففي عام 326هـ. قدم ابنه منقذ بن موسى بن أبي العافية إلى قرطبة ليطلع الناصر على آخر أخبار بني عبيد، ثم وصل كتاب آخر مع مدين بن موسى بن أبي العافية يصف فيه للخليفة الأموي غدر بني ادريس، ويُعلمه بأنه ملك مدينة فاس، وأن بني ادريس الحسنيين يخادعون ويداهنون في موالاتهم لبني أمية، وأنهم رجعوا إلى مخالفة الطاعة، وذلك بحصارهم مدين بن موسى بن أبي العافية الذي انتصر عليهم[1].

وقد أورد مدين خلال مقابلته للناصر من الأدلة والحجج على نفاق بني ادريس ما أوغر صدر الخليفة الأموي عليهم. بعد أن كانوا جدَّدوا البيعة لبني أمية أوائل عام 326 هـ، وأهدى إلى زعيمهما ابراهيم وابن أبي العيش ابني ادريس بن عمر[2].

ويبدو أن الناصر قد اقتنع هذه المرة بأن بني عمر بن ادريس لم يكونوا صادقين في موالاتهم لبني أمية، وذلك عندما بعثوا إليه يخطبون ودَّه ويقولون بأنهم على طاعته لم يصغ إليهم.

والواضح أن سياسة موسى بن أبي العافية في المنطقة تقوم على أمرين رئيسيين:

أولهما: محاربة كل منافسة لبني العافية في منطقة المغرب الأقصى واستمرار

---

(1) ابن حيان: م.س، 5/ 426 ـ 427، القلقشندي: صبح الأعشى 5/ 189 ويذكر أن مدين بن موسى بن أبي العافية حاصر فاس عام 327هـ. وفي نفس الوقت هلك والده موسى بن أبي العافية.

(2) ن.م، 5/ 427.

السيطرة على مدينة فاس ومحاربة الأدارسة الخصم الوحيد له في المنطقة، وكذلك تشويه صورتهم للخليفة الأموي الذي كان يدعو دائما إلى نبذ الخلاف بين أمراء بلاد المغرب لمواجهة الحملات العبيدية في المنطقة، ولم يتنفس الأدارسة الصعداء إلا بعد وفاة موسى بن أبي العافية[1].

ثانيهما: الاستمرار في طاعة الأمويين، وكسب ودهم ضمان لسيادة بني العافية في منطقة بلاد المغرب الأقصى.

كانت أخبار العدوة المغربية تصل إلى قرطبة فور حدوثها، ففي ذي الحجة وصل الخبر إلى قرطبة بوفاة موسى بن أبي العافية حليف بني أمية القوي في العدوة المغربية، فتأثر الناصر لفقده، وأقر ابنه مدين على مدينة مليلة وغيرها من المدن، التي كانت تابعة لأبيه، كما تعهد مدين بمتابعة دور أبيه في الوقوف إلى جانب الاموين في مواجهة بني عبيد.

وفي عام 328 هـ،وصل الخبر إلى قرطبة أن علي بن حميد المكناسي قائد عبيد الله المهدي وثقته قد التجأ إلى محمد بن خزر أمير زناته، وولي الناصر في بلاد المغرب، وأنه يريد الدخول في طاعة بني أمية فاستقبل الخبر بفرحة في قرطبة، وبعث الناصر إليه بهدية تدل على قبوله له[2].

وفي نفس العام (328هـ) أخذت الأخبار تتوارد على قرطبة من العدوة المغربية، فقد وصل إلى قرطبة محمد بن مدين بن موسى بن أبي العافية المكناسي مبعوث أبيه مدين، وبصحبته عمه فرج بن موسى بن أبي العافية، وكان وصولهما إلى قرطبة في 19 شعبان 328هـ، وتأتي هذه الزيارة في إطار المشاورات الدورية بين أمراء بلاد المغرب، وبين خلافة قرطبة، وكانوا من خلالها يعرضون آراءهم ومقترحاتهم بشأن سياسة الأمويين في بلاد المغرب، وطلب العون وتأكيد التأييد

(1) ن.م، 5/ 427، ابن الخطيب: أعمال الأعلام 3/ 216 ـ 217 ويذكر أن موسى بن أبي العافية ظل شريداً، في بلاد ملوية حتى توفي عام 314هـ. القلقشندي: م.س، 5/ 184. ويذكر أن وفاة موسى بن أبي العافية كانت سنة 327هـ، وهذا التاريخ يتفق مع ما أورده ابن حيان من أن وفاة موسى كانت في ذي الحجة عام 326هـ.

(2) ابن حيان: م.س، 5/ 459.

المادي والمعنوي، كما كانت قرطبة ملاذا لأمراء العدوة المغربية في فض المنازعات التي كانت تقوم بين الأمراء المتحالفين مع قرطبة، وكان خليفة قرطبة حريصا كل الحرص على تماسك الأمراء المؤيدين لسياسته في العدوة المغربية حتى يكون تصديهم للعبيديين قويا، ثم أن الناصر كان يقوم في مثل هذه المواقف بالصلح بين الأطراف المتنازعة دون أن يقف إلى جانب دون آخر مثلما حدث من قبل عندما تنازع موسى بن أبي العافية ومحمد بن خزر الزناتي من أجل السيادة على بلاد المغرب، وقد تكرر هذا النزاع بين أمراء العدوة من أجل السيادة وبسط النفوذ على منطقة بلاد المغرب الأقصى بين كل من مدين بن موسى بن أبي العافية، وبين الخير بن محمد بن خزر مما أدى إلى قيام حرب بين الطرفين الأمر الذي دعا خليفة قرطبة إلى التدخل بأن بعث قاضيه الشهير منذر بن سعيد[1] البلوطي لإتمام الصلح بين الطرفين.

ويذكر ابن حيان دور المنذر بن سعيد في الوساطة للصلح - بين بني العافية وبني خزر - فيقول: «فمحدق، ووفق، حتى تسكن ما هاج بينهما»[2].

ثم أخذ عبد الرحمن الناصر بعد ذلك يتدخل في تعيين الولاة والأمراء وتقسيم أملاكهم حتى لا يتنازعوا، فكان حكما بينهم، وكانوا يرضون بما يقسم لهم خليفة قرطبة، وقد حدث ذلك عند وفاة موسى بن أبي العافية، حيث عقد لابنه مدين ثم عقد لأخيه منقذ عقب وفاة مدين بن موسى بن أبي العافية[3].

ثالثا: وقوف الأمويين مع الثورات المعارضة للعبيديين في إفريقية:

لم يكتف الأمويون بأن يجعلوا من العدوة المغربية قوة متماسكة في مواجهة بني عبيد، بل أنهم أيدوا جميع الثورات التي قامت ضدهم، وذلك ردا على مواقف العبيديين في تأيد الثورات الخارجة على السلطة المركزية في قرطبة»[4].

---

(1) انظر ترجمته في: المقري: نفح الطيب 1/ 348، الخشني: قضاة قرطبة، ص 175.

(2) ابن حيان: م.س، 5/ 416.

(3) القلقشندي: صبح الأعشى 5/ 416.

(4) ابن عذارى: البيان 2/ 165. ويذكر أنه في عام 301هـ ألفت للمشرك عمر بن حفصون مراكب في البحر، كانت تميره من العدوة، فأحرق جميعها. ابن حيان، م.س، =

ولذا شمل تأييد الأمويين في الأندلس للخارجين على الدولة العبيدية ليس في بلاد المغرب فحسب، لا بل إنهم أيدوا خروج ابن قرهب (الأغلبي) الذي ثار ولمدة ثلاث سنوات، محاولا الانتزاء بصقلية على العبيديين الذين يعتبرونها من أملاكهم. فقد ذكر ابن حيان ذلك بقوله: «. . فيها (302هـ / 914-915م) ترددت الكتابة بين ابن قرهب الاغلبي المنتزي بأرض صقلية على عبيد الله الشيعي. . . وبين الناصر لدين الله»(1).

أما الثورة الثانية فقد جرت أحداثها داخل الدولة العبيدية نفسها، والتي وقف الأمويون موقف المؤيد لها، وهي ثورة أبي يزيد مخلد بن كيداد اليفرني الزناتي، والتي امتدت فترة طويلة من الزمن وكادت خلالها أن تحقق نصرا حاسماً، وتقضي على دولة العبيديين، فقد بدأت تظهر للعيان حوالي 324 هـ(2) وأراد الأمويون استغلال الفوضى السياسية في افريقية لتدعيم موقفهم على العدوة المغربية ـ عدا طرابلس وبرقة اللتين كانتا تقومان بثورات منفصلة ضد العبيديين ـ ورأى الناصر أثناء ذلك تأييد الأدارسة وخاصة بني محمد بن ادريس الذين خرجوا عن طاعته، وأرادوا أن يكون لهم استقلالهم بعيدا عن النفوذ والتبعية لأحد الفريقين، فبعث خليفة قرطبة إلى محمد بن الخير عظيم زناتة يستحثه الاستعداد للقيام بحملة ضد بني ادريس، وفي نفس الوقت بعث بأسطوله البحري لتعزيز حصاره لهم بقيادة قائد البحر قاسم بن طملس إلى سبتة ربيع عام 333 هـ. حيث كانت ثورة أبي يزيد على أشدها في إفريقية، لكن الأدارسة عندما رأوا عزم الناصر على إخضاعهم بحدّ السيف، بعث كبيرهم وهو أبو العيش بن عمر بن ادريس إلى قرطبة يطلب الأمان مقابل أن يترك ابنه محمد رهينة في قرطبة فأجابه الناصر لطلبه.

وقد استمر الأمويون في استغلال الظروف التي تمر بها بلاد المغرب أثناء قيام ثورة أبي يزيد لتثبيت نفوذهم في بلاد المغرب، فقد وصل إلى قرطبة في شهر

= 5/ 87. ويذكر أن لابن حفصون عدداً من المراكب التي يسفرها إلى بر العدوة، وكانت تمده وتوسع عليه بما يضمن استمرار ثورته.

(1) ابن حيان: م.س، 5/ 101، ابن عذارى: البيان 1/ 174، ويذكر أن ابن قرهب حاول الهرب إلى الأندلس لكن أهل صقلية منعوه. عباس، إحسان: **العرب في صقلية**، ص 42.

(2) ابن عذارى: م.س، 1/ 209.

شوال 333هـ، رسولان من طرف أمراء العدوة، أحدهما موفدا من قبل محمد بن خزر، والآخر من قبل حميد بن يصل الزناتي يخبران الناصر باستيلائهما على تاهرت وأنهما أقاما الدعوة هناك له[1].

كما استطاع يعلى بن محمد اليفرني أن يملك أجزاء واسعة من بلاد المغرب ذكرها ابن الخطيب فقال: «... إنه ملك تاهرت والمسيلة وتلمسان ومدينة البصرة»[2].

وهكذا استطاع الناصر لدين الله أن يستغل انشغال العبيديين بثورة أبي يزيد، وأن يركز جهوده بالتعاون مع أمراء العدوة المغربية في بسط نفوذ بني أمية على جميع تلك الأراضي التي تقع غرب إفريقية، خاصة عواصم المدن مثل تاهرت، وفاس، وأصبح أمراء بلاد المغرب يدعون له من فوق جميع منابرها، ولم يكتف الأمويون بذلك فحسب لكنهم كانوا على اتصال بالثورة وصاحبها حتى يستفيدوا من الظروف الصعبة التي تمر بها الدولة العبيدية أيام ثورة أبي يزيد، ولا يستبعد أن يكون عبد الرحمن الناصر وراء مناصرة محمد بن خزر وجماعة زناتة لأبي يزيد الزناتي، متخذا بذلك نفس السلاح الذي استخدمه العبيديون ضده[3].

اتبع الناصر لدين الله سياسة الحذر في دعم ثورة أبي يزيد، ولعل ذلك يرجع إلى أن صاحب الثورة من فرقة الخوارج، وأن ولاءه لم يتضح في بداية الأمر، وأن ما كان يصل إلى قرطبة من أخبار الثورة لم يكن كافيا لتأييدها تأييدا فعليا مما دعا صاحب الثورة ـ كما يقول ابن عذارى ـ أنه في شوال عام 333 هـ أوفد رسولا إلى الناصر برسالة منه يخبره فيها بتغلبه على القيروان ورقاده، وأنه

---

(1) ن.م، 1/212.

(2) ابن الخطيب: أعمال الأعلام 3/164.

(3) Hamadani. Abbas: «Some considerations of the Fatimid caliphate as a mmediteranean power». p. 387.

ويذكر أن الثورة ضد العبيدين في إفريقية وفي بلاد المغرب عموماً كانت بتحريض الأمويين، وهذا الأمر يستبعد. فصاحب الثورة علاوة على أنه من فرقة الخوارج النكار فإن المصادر لم تطالعنا بأية إشارة إلى وجود أي اتصال بين قرطبة وصاحب الثورة قبل إعلانها.

أوقع بأصحاب الشيعي، وما يعتقده من ولاية الناصر، واتصلت كتب أبي يزيد إلى حين وفاته[1].

وهذه الرسالة لا تدل على أن أبا يزيد قد طلب المدد والعون من قرطبة، ولكنها تدل على رغبة صاحب الثورة في الاستفادة من الدعم المعنوي لصاحب قرطبة، ولعل انتصارات أبي يزيد السهلة على العبيديين أول الأمر وحصوله على كثير من المغانم لم تجعله يطلب المدد منذ الوهلة الأولى، ثم أقدم صاحب الثورة في إفريقية على الدعاء للخليفة بقرطبة، ولعلها من نوع دعوة ابن حفصون لبني عبيد في الأندلس عام 301هـ/ 913م.

وترددت سفارات أبي يزيد على عبد الرحمن الناصر، فقد وصل عام 334هـ، إلى قرطبة ثلاثة من المبعوثين من القيروان، وكان من بينهم تميم بن أبي العرب التميمي[2]، فاستقبلهم عبد الرحمن الناصر وأحسن استقبالهم، وصرفهم بكتب إلى من أرسلهم.

ولا يستبعد أن يكون علماء المالكية الذين وقفوا إلى جانب ثورة أبي يزيد قد بعثوا إلى الناصر في خصوص مساعدة هذه الثورة ودعمها، ومن المؤكد أن يكون طلب علماء المالكية هذا قبل أن يكشف أبو يزيد عن نواياه الحقيقية ورغبته في الاستبداد بالسلطة في إفريقية إذا نجحت الثورة، إذ تخلى أبو يزيد عن أتباع مذهب مالك في القيروان، وقتل منهم جند العبيديين حوالي أربعة آلاف رجل.

وفي العام التالي وبالتحديد يوم السبت 22 ربيع الأول 335هـ. وصل إلى قرطبة أيوب بن أبي يزيد على رأس وفد مبعوث من أبيه، وقد استقبله الناصر

---

(1) ابن عذارى: م.س، 2/ 312، القرشي: م.س، 5/ 271، ويذكر أن المنصور العبيدي واجه أبا يزيد عندما تم القضاء على ثورته بعدة تهم من بينها مكاتبة عبد الرحمن الناصر لدين الله بكتب يعلمه فيها أنه قتل رجال المنصور وأنه حاصره بالمسيلة، وقد واجه المنصور أبا يزيد بتلك الكتب التي تم القبض على حاملها واعترف أبو يزيد بتلك الكتابات من خلال تلجلجه في الكلام، وطلب العفو من المنصور.

(2) أبو العرب تميم: أحد علماء إفريقية، ينحدر من أسرة أغلبية سمع من شيوخ سحنون، وهو صاحب كتاب (طبقات علماء إفريقية) وقف إلى جانب ثورة أبي يزيد. انظر (الخشني: تاريخ علماء إفريقية، ص 226 ـ 227).

أحسن استقبال ثم جلس الناصر مع أيوب بن أبي يزيد، وسمع منه أخبار ثورة والده، ثم أنزله الناصر بقصر الرصافة، وبقي أيوب هناك حتى وفد عليهم قوم ومعهم رسول إلى أيوب بن أبي يزيد يعلمه أن المسيلة قد سقطت في يد أبي يزيد كما أعلمهم أن القائم بن عبيد الله المهدي قد توفي يوم الأحد 13 شوال 335هـ. وتولى مكانه ابنه اسماعيل المنصور الذي كتم موت أبيه[1]. ويبدو أن أبا يزيد كان يطمع في مدد الأندلس هذه المرة، ولكن الناصر لم يستجب بسرعة لهذا الطلب. ويبدو أنه أحب التريث حتى يرى ما تسفر عنه الأحداث، كما أنه لا يستبعد أن تكون الأخبار قد وصلت إلى قرطبة تفيد أن أبا يزيد قد تخلى عن حماية القيروان وعرض علماء المالكية الذين وقفوا إلى جانبه لانتقام العبيديين، وذلك عندما أحس بقرب انتصاره، وهذا الأمر قد يكون سببا في إمساك الناصر عن إرسال المدد إلى إفريقية[2].

كانت نهاية أبي يزيد في محرم 336هـ/ أغسطس 947م، وكان أيوب بن أبي يزيد في قرطبة موفدا من أبيه في ربيع الاول 335هـ/ أكتوبر 946م. وهذا يعني أن الناصر ماطله نحوا من عام إذ كما يقول ابن الأبار ـ نقلا عن ابن حيان ـ : «فاستبصر الناصر في التوقف عن إمداد أبي يزيد إلى أن يرى مآل أمره، وعلل أيوب ورسله بموعده»[3].

ويبدو أن الناصر في هذه الفترة كان على علم بتردي أوضاع أبي يزيد في الميدان، ولذلك آثر التريث في الأمر.

ومن ثم يمكن القول بأن وقوف الأمويين إلى جانب ثورة أبي يزيد إنما كان

(1) ابن الأبار: الحلة 2/ 391، بينما يذكر ابن عذارى ـ أن وفاة القائم كانت يوم الأحد 13 شوال 334هـ. انظر: البيان 1/ 218.

(2) تطالعنا المصادر الشيعية أن الناصر قد بعث بابن رماحس قائداً الأسطول الأموي يحمل المدد لأبي يزيد، وأن هذا المدد وصل إلى بونه (مدينة عنابة شرقي بجاية) ولكن تعذر وصوله إلى أبي يزيد بسبب العواصف البحرية، انظر: القرشي، م.س، 5/ 31 ـ 32).
Stren' S.M, op.cit p. 136.
ويذكر ستيرن أن بعض أبناء أبي يزيد التحقوا بقرطبة بعد القضاء على ثورة أبيهم.

(3) ابن الأبار: م.س، 2/ 391، ويروى ذلك عن ابن حيان.

لإطالة أمد هذه الثورة، وإلهاء العبيديين عن غزو بلاد المغرب الأقصى وتهديد الأندلس، وقد نجح الأمويون بالفعل في تحقيق هذا الهدف حيث انشغل العبيديون طيلة حربهم مع أبي يزيد بالدفاع عن وجودهم داخل إفريقية، بينما استطاع الأمويون خلال هذه الفترة (332 ـ 336هـ) أن يبسطوا ويدعموا نفوذهم في بلاد المغرب من فاس إلى تاهرت.

ظل الناصر يركز في سياسته نحو بلاد المغرب بتدعيمه لأمراء العدوة في مواجهة بني عبيد للحد من أطماعهم في الأندلس، ومعارضة سيطرتهم على بلاد المغرب حتى البحر المحيط، وقد واتت الفرصة للأمويين لبسط سيادتهم على بلاد المغرب عندما انشغل العبيديون بأمر ثورة أبي يزيد، فقد استطاع حلفاء الأمويين في بلاد المغرب، أن يستولوا على أجزاء كبيرة، وبخاصة في المغرب الأقصى، والأوسط، فقد خضعت مدينة فاس بعد إقصاء والي العبيديين أحمد بن أبي سهل الجذامي، وتولية محمد بن الخير المغراوي، الذي رحل إلى الأندلس بغرض الجهاد واستخلف على مدينة فاس ابن عمه أحمد بن بكر بن أحمد بن عثمان الزناتي[1]. كما أن يعلى بن محمد اليفرني قد خلع طاعة العبيديين، وانحاز إلى الأمويين في الأندلس، وعلى ذلك فقد قوي نفوذ الأمويين في بلاد المغرب في فترة قيام ثورة أبي يزيد، حتى شمل كل من فاس، وتاهرت. كما استقل بسجلماسة محمد بن ميمون، الذي تلقب بالشاكر لله، ودعا للعباسيين.

كانت هذه الاوضاع قائمة في بلاد المغرب منذ قيام ثورة أبي يزيد واشتداد أمرها عام 333هـ، حتى أواخر عهد المنصور 341هـ، ولكن الأمر قد اختلف عندما تولى أمر الدولة المعز لدين الله، فلم يرض بما وجد عليه دولته وتقلص نفوذها فعزم على استرداد ما فقده العبيديون في بلاد المغرب، فقام بحملة قوية حتى وصلت البحر المحيط، وفي ذات الوقت شهدت فترة حكم المعز لدين الله مصادمات مع الأمويين في الأندلس، كما شهدت هذه الفترة أيضا محاولات للوفاق بين قرطبة وإفريقية، ولو لم يكتب لهذه المحاولات النجاح بسبب سوء النية، وتعارض المصالح، وعدم الرغبة في تسوية المشاكل.

---

(1) الجزنائي: جني زهرة الآس، ص 36، الناصري: الاستقصاء 1/ 197.

ومن ثم فإن عهد المعز لدين الله قد شهد عودة المصادمات بين أصحاب الاتجاهات السياسية المختلفة فقد ورد أن الناصر بنى مركبا لم يعمل مثله، وخرج هذا المركب قاصدا بلاد المشرق يحمل أمتعة، وقد التقى بمركب للعبيديين في عرض البحر كان قادما من صقلية فاعترضه وأخذ الكتب التي به إلى المعز(1).

وقد اجتهد العديد من الباحثين في تفسير هذه الحادثة وركز بعضهم على أهمية الكتب التي كان يحملها المركب العبيدي القادم من صقلية إلى إفريقية، بل ذهب بعضهم إلى القول بأن الكتب التي كان يحملها المركب العبيدي كانت تحتوي على خطط لغزو الأندلس(2).

ولكن هذا الرأي لا تدعمه الحجة والوثائق كما أن رواية الحادثة نفسها يكتنفها الغموض، ولكن لا يستبعد أن يكون الحادث عرضا، وأن الامويين حاولوا معرفة رد الفعل العبيدي لهذه الحادثة وبالفعل فقد كان رد العبيديين على هذه الحادثة سريعا حيث أمر المعز لدين الله واليه على صقلية الحسن بن علي الكلبي(3). بالتوجه إلى المرية قاعدة الأسطول الأموي بالأندلس وتدمير ما يمكن تدميره من سفن الأمويين. فأقلع الأسطول العبيدي باتجاه المرية حيث استطاع أن يحرق السفن التي كانت راسية بها، بما في ذلك المركب الكبير الذي اعترض مركب العبيديين وذلك عام 344هـ/ 955م(4)، ورجعوا بعد أن حققت الحملة التأديبية

---

(1) النعمان: المجالس والمسايرات، ص 164، وعنه ينقل ابن الأثير: الكامل 6/ 349.

(2) العبادي: في التاريخ العباسي والفاطمي: ص 244. وينقل العبادي عن دوزي Dozy قوله إن الرسائل التي كانت بالسفينة العبيدية القادمة من صقلية كانت تحمل مشروع هجوم عبيدي على الأندلس، وهذا الأمر مستبعد. ذلك أن خطط كهذه تتم دراستها ورسمها في المهدية، وتحت سرية كاملة لا في صقلية، وأن المركب كان قادماً من صقلية لا ذاهباً إليها. فلو كان هذا المركب ذاهباً لقلنا من الممكن أن يكون المركب يحمل مشروع خطة هجوم على الأندلس، وأن صاحب هذا المركب ربما حمل هذا المشروع لتنفيذه من قبل والي العبيديين في صقلية. ويكتفي النعمان، بالقول بأن الأندلسيين أخذوا أمتعة للقارب، وأخذوا الخريطة التي بها كتاب عامل صقلية دون أن يذكر مضمون الرسالة وكان من الممكن أن يفصح عن ذلك لو كانت الرسالة تخص مشروع هجوم عبيدي على الأندلس.

(3) تولت أسرة الكلبيين حكم صقلية على عهد الخليفة المنصور العبيدي، وقد ظل حكمهم للجزيرة زهاء مائة عام، ويعتبر عهدهم أزهى عهود الرقي في صقلية الإسلامية. انظر: إحسان عباس: العرب في صقلية، ص 44 وما بعدها.

(4) ابن الأثير: الكامل 6/ 249.

أهدافها إلى المهدية[1].

ولم يمض وقت طويل حتى جهز الناصر أسطولا نزل على سواحل إفريقية، وكان قوامه سبعين مركبا، فأحرق مرسى الخرز، وألحق الأضرار بنواحي طبرقة وسوسة[2]، حيث خاض العبيديون مع جند الاسطول الأموي معركة قتل فيها من الجانبين[3]، ورجع الاسطول الأموي إلى الأندلس بعد أن أدى مهمته، ولم تعد تطالعنا المصادر التاريخية التي بين أيدينا بعد ذلك عن أي اشتباك بحري مباشر بين الأمويين وبين العبيديين.

استمرت المواجهة بين أصحاب الاتجاهات السياسية المختلفة ممثلة في الأمويين في الأندلس والعبيديين بافريقية لبسط النفوذ على بلاد المغرب الأوسط والأقصى زمنا استغرق عهد عبد الرحمن الناصر لدين الله الذي طال مدة خمسين عاما[4]. وهذا لا يعني أن النزاع بين الطرفين قد احتد بدرجة لا يمكن معها التفاهم بين الطرفين، ذلك أن الخليفة عبد الرحمن الناصر بادر إلى عرض الصلح مع العبيديين، الذين رفضوا تلك المبادرة، ولعل ذلك يرجع إلى تعارض المصالح السياسية بين الطرفين، وليس إلى اختلافات مذهبية كما يبدو في الظاهر.

ففي الوقت الذي كان العبيديون يطمعون في توحيد العالم الإسلامي تحت خلافتهم[5]. فإن الأمويين باتوا يلوحون بالرغبة في استرجاع خلافتهم في المشرق، إضافة إلى ما اتخذه الناصر من ألقاب الخلافة، كما تبينه المصادر الشيعية، والتي تروي نصوص تلك المراسلات. بينما تسكت المصادر الأندلسية التي بين أيدينا

(1) ن.م، 6/ 349، العبادي: في التاريخ العباسي والفاطمي، ص 344.

(2) Imamuddin, S.M: Comercial Relation of Spain with Ifriqiya and Egypt im the Tenth Century. A.D.p. 13.

(3) النعمان: المجالس والمسايرات، ص 167، ويذكر أن الأمويين استغلوا فرصة خلو الموانىء العبيدية وانشغالها في حرب الروم فهاجموا بعض المراسي. ولكنهم فشلوا بسبب تصدي الأهالي لهم. ابن الأثير: م.س، 6/ 349.

(4) مجهول: أخبار مجموعة، ص 136.

(5) لقبال، موسى: وحدة الخلافة الإسلامية تحت راية الفاطميين، هدف الاستراتيجية الإسماعيلية تجاه العباسيين، مجلة تاريخ حضارة المغرب، جمعية التاريخ الجزائرية، عدد 12، ديسمبر 1974م، ص 7 وما بعدها.

عن ذكر أية مبادرة للتصالح بين الناصر، وبين المعز لدين الله. فقد أورد النعمان ابن محمد أن الناصر كلف أحد رجاله بمخاطبة بعض رجال المعز في طلب الصلح، وكف دماء المسلمين، ويشير إلى أن ذلك قد أوقف حركة الجهاد ضد المشركين، لكن المعز رفض طلبه هذا بقوله: «. . . أما تخوفه من الحرب والفتنة وسفك الدماء فما ظهر له منا ما يتخوف منه ذلك»[1]. وقد نفى المعز أن يكون راغبا في سفك دماء المسلمين واتهم في نفس الوقت الناصر لتحالفه مع الروم البيزنطيين ضد العبيديين[2]، وأضاف المعز قوله: «وأما ما دعا اليه من السلم والكف والموادعة والصلح وهو يزعم أنه أمير المؤمنين. . . ونحن نقول إنا أهل ذلك دونه ودون من سواه، ونرى أن فرض الله علينا محاربة من انتحل ذلك دوننا وادّعاه»[3].

وبذلك أوضح المعز لدين الله اتجاه سياسة بني عبيد التي لم تتغير رغم حدوث متغيرات عديدة منذ تولية عبيد الله المهدي حتى ولايته. وهذا الاتجاه يهدف في الأساس إلى السيطرة على العالم الاسلامي، وتوحيد الخلافة الاسلامية تحت راية العبيديين. وبسبب ذلك فشلت محاولات الصلح بينهم وبين الأمويين.

فقد برر المعز رفضه للصلح مع الامويين بعدة مبررات أخرى خص بالذكر منها: إعلان الناصر لدين الله للخلافة وتسميته بأمير المؤمنين دون من سبق من آبائه بالأندلس وكذلك العداء القديم بين بني أمية وبين العلويين الذي يرجع إلى أوائل عهد الدعوة، والنزاع بين علي ومعاوية، فكانت هذه المبررات كافية لدى المعز لعدم إتمام الصلح مع الأمويين في الأندلس.

وقد عاود الناصر طلب الصلح ولكنه لم يوفق نظرا لأطماع العبيديين التوسعية، واختلاف اتجاههم السياسي كقوة كبرى في بلاد المغرب مع اتجاه القوة السياسية الكبرى الممثلة في أمويي الأندلس، الذين وقفوا إلى جانب أمراء العدوة

(1) النعمان: م.س، ص 168.

(2) يشير المعز لدين الله في رده على رسول الناصر الأموي إلى العلاقات الودية وتبادل السفراء بين قرطبة وبيزنطة، وإلى زيارة الأسطول البيزنطي إلى قرطبة عام 336هـ، انظر المقري: نفح الطيب 1/ 391.

(3) النعمان: م.س، ص 169.

المغربية أملا في طرد العبيديين من افريقية، وكف خطرهم على بلاد الأندلس.

على أن التاريخ السياسي لبلاد المغرب خلال خمسين عاما من حكم عبد الرحمن الناصر لدين الله في الأندلس (300 ـ 350هـ/ 912 ـ 961م) إن هو إلا تنافس بين اتجاهين مختلفين سياسيا وعقديا. إضافة إلى اتجاه ثالث داخل بلاد المغرب نفسها ممثلا في أتباع المذهب المالكي، والأمراء الثائرين على الخلافة العبيدية من زناتة ومكناسة، وثورة أبي يزيد الخارجي ولذا كان التحالف بين أصحاب المصالح والاتجاهات الواحدة الممثلة في الأمويين في الأندلس والمعارضين للسياسة العبيدية في بلاد المغرب وبين العبيديين الذين كانوا يصرحون بأحقيتهم في توحيد العالم الاسلامي تحت رايتهم، وإزالة كافة العقبات التي تقف أمامهم وتعترض سبيلهم لتحقيق هذه الغاية.

ولم تنته السياسة الأموية في دعم حلفائها في بلاد المغرب بوفاة الخليفة الأموي عبد الرحمن الناصر لدين الله في شهر رمضان 350هـ/ أكتوبر 961[1]. وخلفه ابنه الحكم المستنصر بالله.

رابعا: سياسة المستنصر بالله في بلاد المغرب:

ترك عبد الرحمن الناصر أمر الخلافة الأموية في الأندلس إلى ابنه الحكم المستنصر بالله (حكم 350 ـ 366هـ/ 961 ـ 976م) الذي انتهج في سياسته نحو المغرب نفس سياسة أبيه، فلا نكاد نلاحظ ـ قبل خروج العبيديين إلى مصر أي تغير أو تعديل في سياسيته، وبخاصة نحو بلاد المغرب، فقد اهتم منذ توليه الخلافة بتقوية الأسطول ودعمه، وتحصين الموانئ الأندلسية، فضلا عن استعداده المتواصل لدعم حلفائهم في بر العدوة.

ففي عام 351هـ/ 962م. أتم تحصين مدينة سبتة، ورفع عن أهلها عام 353هـ بعض المغارم[2]. ويبدو أن ذلك كان بدافع تشجيعهم، وضمان زيادة ولائهم للأندلس، وفي نفس العام خرج الخليفة بنفسه قاصدا مدينة المرية قاعدة الأسطول

(1) المقري: م.س، 1/ 356، مجهول: أخبار مجموعة ص 136.

(2) ابن عذارى: البيان المغرب 1/ 227.

الأموي حيث أمر بتحصينها، كما أمر قادة الأسطول هناك بزيادة اليقظة والتأهب لمواجهة أي خطر عبيدي محتمل[1].

ولم يكتف الخليفة الأموي بمجرد التوجيه والاهتمام بالأسطول. بل إنه عمل على الاستزادة من قطعه ليكون أكثر قدرة من ذي قبل، حيث وصلت عدد قطعه إلى 600 ستمائة قطعة متنوعة[2]. وبذلك أمن الحكم المستنصر بالله للأندلس قوة دفاعية فعالة لمواجهة الأخطار والمتوقعة من قبل العبيديين من جهة، ومن قبل النورمان من جهة ثانية.

كان الحكم المستنصر بالله شديد الحذر من الأخطار العبيدية. فعلى الرغم من اتجاهاته العلمية التي اشتهر بها[3]، فإن ذلك لم يثنه عن مواجهة الأخطار العبيدية، والتصدي لها، والمحافظة على ما استطاع أبوه أن يحققه من خلال سياسته تجاه بلاد المغرب، فكان على الحكم المستنصر أن يكون على اتصال بالأمراء الرافضين لاتجاه السياسة العبيدية، والاستمرار في دعمهم لمواجهة الحملات العبيدية ضدهم.

وقد ذكر المقري أن الحكم المستنصر بالله تلقى بيعة ملوك زناتة من مغراوة، ومكناسة الذين استمروا في ولائهم لبني أمية والدعاء لهم من على المنابر، وفي نفس الوقت أكد الأدارسة - أول الأمر - استمرارهم في طاعة بني أمية، حيث بعثوا في شوال 356هـ. رسولين من طرفهم إلى الخليفة الحكم المستنصر بالله يعلنون بقاءهم على الطاعة[4].

وفي الوقت الذي كان فيه الخليفة الحكم المستنصر بالله يستعد لمواجهة العبيديين، كان العبيديون يخططون لغزو مصر. ولعل ذلك يرجع إلى فشل سياستهم في تحقيق نصر نهائي في بلاد المغرب من جهة، ولأهمية مصر في

---

(1) ن.م، 2/ 236.

(2) ابن الخطيب: أعمال الأعلام 2/ 42.

(3) ابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب 3/ 35 - 36. ويقول إنه كان مشغوفاً بالعلم... وأنه جمع من الكتب الكثير.

(4) ابن عذارى: م.س، 2/ 239 - 240.

تحقيق اتجاه السياسة العبيدية الرامية إلى إسقاط الخلافة العباسية، وإقامة خلافة لهم على أنقاضها. حتى إذا ما غزا جوهر الصقلي مصر عام 358هـ. ظل العبيديون خلال الفترة من (358 الى361هـ) يستعدون للرحيل إلى مصر والاستقرار بها، فقد حمل العبيديون كل ما كان لهم بإفريقية، ولم يتركوا شيئا حتى رفاق أجدادهم أخرجت ونقلت إلى المشرق مما يدل على رغبتهم في الاستقرار في بلاد المشرق، ثم الاتجاه لإسقاط الخلافة العباسية، والقيام محلها. ولكن جهود العبيديين في الاستيلاء على بلاد المغرب كانت ضمن رغبتهم العامة في توحيد العالم الإسلامي تحت رايتهم، وعلى ذلك كان رحيلهم إلى مصر تاركين أمر إفريقية لحلفائهم صنهاجة.

ومن الجدير بالملاحظة أنه على الرغم من العداء السياسي بين الأمويين وبين العبيديين، والذي كان مسرحه بلاد المغرب الأوسط والأقصى، فإن ذلك لا يعني القطيعة بين المغرب والأندلس، فقد شهدت بلاد المغرب والأندلس نشاطا تجاريا وثقافيا ملحوظا خلال وجود العبيديين في إفريقية[1].

فعلى الرغم من العداء السياسي القائم بين قرطبة وبين المهدية، فقد كان التجار الأندلسيون ينتقلون إلى المشرق عبر إفريقية العبيدية، التي كانت نقطة الوصل بين الأندلس وبلاد المشرق، وكان التجار الأندلسيون أثناء عبورهم إلى مصر ينزلون في محطات مختلفة على ساحل إفريقية ويتبادلون التجارة مع أهلها، على علم حكومة المهدية[2].

ومثل ذلك كان بالنسبة للتجار القادمين من إفريقية إلى الأندلس، أي إن العلاقات الشعبية غير الرسمية كانت حسنة بين جميع مدن بلاد المغرب وبين الأندلس، مما يدعم القول بأن النزاع بين الأمويين وبين العبيديين. والذي كان مسرحه بلاد المغرب ـ أثناء قيام الدولة العبيدية بإفريقية وحتى خروجهم إلى مصر ـ لم يكن سوى نزاع سياسي أساسه وجود اتجاهات سياسية وفكرية مختلفة بدليل استمرار هذا النزاع حتى بعد خروج العبيديين إلى مصر.

---

(1) ماجد، جعفر: العلاقات بين قرطبة والقيروان في القرن الرابع والخامس الهجريين، حوليات الجامعة التونسية، العدد 13، تونس 1976م، ص 103 وما بعدها.

(2) Imamuddin S.M. op. cit p. 9.

وإذا كان المغرب الأوسط والأقصى قد شهدا فترة من النزاع وبسط النفوذ السياسي بين الأمويين وبين العبيديين، فإن المنطقة الواقعة شرق إفريقية العبيدية وبخاصة طرابلس وبرقة لم تكونا أكثر استقرارا من باقي أجزاء بلاد المغرب، فقد كانت سياسة العبيديين القائمة على استعمال القوة في إخضاع المناطق التابعة لها قد طبقت في طرابلس وبرقة أيضا.

خامسا: سياسة العبيديين في طرابلس وبرقة:

أول ما يلفت النظر أنه بمجرد استقرار العبيديين في إفريقية، وقفت مدن طرابلس وبرقة موقفا غريبا بالنسبة للحكومة المركزية التي تتبعها كل منها. ولكن هذه الغرابة لا تلبث أن تزول إذا عرفنا أن رغبة أهالي المدينتين هي الاستقلال عن جارتيهما الكبيرتين ليكون لهما كيانهما الخاص وشخصيتهما المستقلة، وأنهما كانتا تنجحان في تحقيق تلك الغاية بين الحين والآخر.

وانتهزت المدينتان فرصة الانقلاب السياسي الذي حدث في المغرب، فأقدمتا على تجريب حظهما في التحرر فقامتا بالثورة في وقت متقارب على حكومتيهما. فكان خروج طرابلس على طاعة العبيديين عام 298/ هـ911م. عندما ثارت قبائل هوارة بقيادة أبي هارون الهواري، وتحالفت معها في العصيان جماعات من زناتة ولماية، وزحف الجميع إلى المدينة وضربوا حولها الحصار. لكن عبيد الله المهدي تمكن من تشتيت الثوار فأخرج اليهم قائده أبازاكي تمام بن معارك الأجاني، الذي قتل منهم مقتلة عظيمة، وبعث رؤوس القتلى إلى رقادة حيث نصبت[1].

ورغم الحملات التأديبية والانتقامية التي وجهها عبيد الله المهدي ضد لماية وزناتة، فإن هذه الثورة كانت تمهيدا لثورة المدينة بعد سنتين، ففي سنة 300هـ/ 912 ـ 913م. أعلن أهل طرابلس العصيان وقتلوا الحامية الكتامية وانتخبوا من بينهم قائدا يدعى محمد بن إسحاق المعروف بابن القرشي، ووجه المهدي لتأديب المدينة الثائرة ابنه القاسم نفسه، الذي كان حضر لتوه من حرب العصاة في بلد

(1) ابن عذارى: البيان 1/ 163.

كتامة كما وجه أسطولا بحريا يتكون من 15 خمسة عشر مركبا حربيا، وقاومت طرابلس مقاومة شجاعة استمرت أشهرا، وأظهر أهلها ضروبا من البسالة والبطولة فما أن وصلت الحملة البحرية حتى أخرجوا إليها سفنهم التي نجحت في إحراقها والقضاء على من فيها من المقاتلة، وبذلك أظهر أهل طرابلس كفاءتهم البحرية أما القاسم بن عبيد الله المهدي فإنه عرج على منازلة قبائل هوارة، وأوقع بها ثم نزل على طرابلس وشدد عليها الحصار، ولم تستسلم المدينة إلا بالأمان بعد أن نفد منها القوت، وأكل أهلها الميتة، وقبض أبو القاسم على زعماء الثورة ومن بينهم محمد بن إسحاق، وصحبهم معه إلى القيروان، وشهر بهم[1]. أما أهل طرابلس فإنهم أغرموا كل نفقات الحملة وترك أمر تعذيبهم[2]. واستخلاص الأموال منهم إلى القائد خليل بن إسحاق، وهو من مواليد طرابلس ومن أبناء جندها[3].

وفي نفس الوقت ثارت برقة، ولكن ضد حكم العباسيين الذين أنهوا حكم الطولونيين في مصر ويفهم من رواية ابن تغري بردي[4]، أن العبيديين كان لهم يد في تدبير الاضطرابات إذ أثاروا الأعراب في المنطقة فخرج هؤلاء يهاجمون حدود مصر، وكان ذلك بمثابة التمهيد لثورة المدينة نفسها، التي انتهت بسفك دماء الكثيرين، إذ اعتبر العباسيون هذه الثورة خيانة من المدينة التي تعد ثغرا يحمي مصر من الخطر الشيعي المحدق بها، وأخمدت دون رحمة أو شفقة، وانتقم من الثوار انتقاما يعبر عن الغيظ والتشفي.

ولعل ثورة برقة كانت حافزا للعبيديين ومشجعة لهم في محاولة لغزو مصر والتي سبقت الإشارة إليها. على أنه مما يجدر الإشارة إليه أن عودة القاسم بن عبيد الله المهدي من هذه الحملة مارا ببرقة عام (302هـ/ 914م) إذ خرج أهلها لاستقباله، وتهنئته بالسلامة ورد ولي العهد العبيدي على تحيتهم بأنه ما عاد من

---

(1) ابن عذارى: م.س، 1/ 168، ابن تغرى بردى: النجوم الزاهرة 3/ 174.

(2) التجاني، الرحلة ص 291، ويقول إن قيمة الغرامة كانت أربعمائة ألف دينار. زغلول عبد الحميد، سعد: فترة حاسمة في تاريخ المغرب. «موقف ليبيا فيما بين قيام الفاطميين في إفريقية ونقلتهم إلى مصر». الجامعة الليبية مجلة كلية الآداب والتربية، المجلد الأول، بنغازي، 1958م، ص 23.

(3) التجاني: م.س، ص 241، عريب بن سعد: صلة تاريخ الطبري، ص 37.

(4) ابن تغرى بردى: م.س، 3/ 172.

مصر إلا لطلب حباسة بن يوسف ليعاقبه على ما فعله بهم - رغم أن ما قام به حباسة تجاه أهل برقة كان بتحريض من عبيد الله المهدي - وأمرهم بتجديد ما أصاب المدينة من الهدم والخراب[1]، ثم ترك لديهم حامية من كتامة، وعاد إلى المهدية، ولكن ما إن عرف أهل برقة فشل القاسم في حملته على مصر، واقتراب الجيش العباسي الذي كان يتعقبه، حتى قامت إلى الحامية العبيدية فقتلت أفرادها وأعلنت الثورة. واضطر عبيد الله المهدي أن يسير الجيوش من جديد ضد برقة بقيادة أبي مدين بن فروخ اللهيصي، وقاومت المدينة طوال عام ونصف عام وهي محاصرة أشد المحاصرة، ولم تستسلم إلا بعد أن فني أكثر أهلها وذلك في سنة 304هـ/ 916 - 917م، فاستصفيت أموال من بقي منهم، وأرسل زعماء الثورة إلى المهدي فأمر بقتلهم[2]. وظل أبو مدين بن فروخ واليا على برقة إلى حين وفاته سنة 306هـ/ 919م. وهي السنة التي دخل فيها جيش العبيديين مصر للمرة الثانية[3].

وهكذا دخلت مدينتا طرابلس وبرقة تحت حكم العبيديين، وضمتا إلى إفريقية، وعين عليها العبيديون العمال والجباة والقضاة من الإسماعيلية. ولكن خضوع طرابلس وبرقة للعبيديين كان مؤقتا كما هو الحال في تاهرت، وفاس، وسجلماسة.

أما البوادي فرغم أن العبيديين كانوا يكتفون منها بعدم إثارة الفتن، ودفع ما هو مقرر عليها من الأموال. فقد عمدت على إثارة الاضطرابات ومهاجمة المدن والحضر كلما وجدت إلى ذلك سبيلا ويعبر عن ذلك ما أوصى به المعز خليفته على بلاد المغرب - بلكين بن زيري - بألاّ يرفع الجباية عن أهل البادية ولا السيف عن المغاربة، وأن يفعل مع أهل الحاضرة خيرا[4].

(1) ابن عذاري: م.س، 1/ 171، ويذكر أن أهل برقة كتبوا إلى عبيد الله المهدي بما دار عليهم من حباسة، فاعتذر المهدي لهم عما بدر منه، وأنه لم يوص حباسة إلا في ثلاثة نفر.
(2) ن.م، 1/ 175.
(3) ن.م، 1/ 181، الزاوي، الطاهر: الفتح العربي في ليبيا، ص 167، ويسميه (أبو مديني)، ابن الأثير: الكامل 6/ 161.
(4) انظر ابن خلكان: وفيات الأعيان (ترجمة بلكين بن زيري) 1/ 286.

ففي سنة 310هـ/ 922 ـ 923م. ثارت قبائل نفوسة في منطقتها الجبلية المنيعة، والخارجة أبدا على السلطان بزعامة رجل يدعى «أبو بطة» وعندما سير المهدي إليهم قائده علي بن سليمان تمكنوا من مفاجأة قواته وإلحاق الهزيمة بها، واضطر القائد للالتجاء إلى مدينة طرابلس، حتى أمده المهدي بقوات جديدة، وحاصر الجبل ولكنه لم يصل إلى نتيجة حاسمة[1].

وقد كانت طرابلس أثناء حكم العبيديين ملجأ للثائرين ضد الدولة العبيدية فقد التجأ إليها أبو يزيد النكاري (صاحب الحمار) ـ الذي سبقت الإشارة إلى ثورته على الدولة العبيدية ـ وذلك عند ابتداء أمره. وكان قد خرج من تقيوس (من بلاد الجريد) حيث بدأ دعوته وهو يعلم الصبيان ـ إثر مقتل عاملها العبيدي بتحريض منه ـ وخشية على نفسه، فعزم على الابتعاد عن البلاد وقرر القيام بفريضة الحج. ولكن ما إن وصل إلى طرابلس حتى وصلت في أعقابه كتب المهدي في طلب جماعة من المغاربة ممن يشتبه في أمرهم فرأى أبو يزيد أن يهرب وعاد مستترا حيث بدأ عمال عبيد الله المهدي في البحث عنه[2].

وقد سادت طرابلس حالة من الاستقرار لعلها ترجع إلى استقرار الأمور في الدولة العبيدية فقد اجتاز المهدي كافة الصعوبات التي واجهته عند قيام الدولة والتي سبق الإشارة إليها. ولكن ما أن توفي المهدي عام 322هـ/ 934م. حتى وجدت القبائل المحيطة بمدينة طرابلس الفرصة سانحة للتحرر من سلطان العبيديين. فقام بزعامة الثورة رجل من العرب يعرف بابن طالوت القرشي، وادعى أنه علوي، وأنه ابن المهدي، فأسرعت القبائل المغربية بتصديقه والتفوا حوله، وسار الدعي العبيدي الجديد بأنصاره الكثيرين نحو مدينة طرابلس، ولكن نجحت حاميتها بمساعدة الطرابلسيين من صد المهاجمين الذين زعزعتهم الهزيمة وشككوا في قوة الدعي لتحقيق النصر فثاروا به وقتلوه، وتقربوا برأسه إلى الإمام الجديد القائم بأمر الله[3].

---

(1) ابن عذارى: م.س، 1/ 187.

(2) ن.م، 1/ 193 ـ 194، المقريزي: إتعاظ الحنفاء، ص 109، الذي يحدد بدء خروجه سنة 316هـ على أيام عبيد الله المهدي.

(3) ابن عذارى: البيان 1/ 204، ابن الأثير: الكامل 6/ 239، المقريزي: إتعاظ الحنفاء، ص 108.

وما أن انتهت الثورة في طرابلس حتى سير القائم جيشا إلى برقة حيث انضم إليه جزء من حاميات كتامة هناك، وتابع الجميع سيرهم نحو الاسكندرية فدخلوها، ولكنهم انهزموا بعد ذلك أمام قوات الأخشيد[1].

ولا يذكر المؤرخون شيئا عن طرابلس أو برقة بعد هذه الأحداث إلى نهاية عهد القائم (334هـ/ 946م) وكذلك خلال عهد المنصور (334 ـ 341هـ/ 946 ـ 953م) أي أثناء الفترة التي شغلها الصراع ضد أبي يزيد، رغم أن طرابلس كان يتردد فيها صدى الثورة المندلعة من جنوب إفريقية المتاخم لها، لكن لما كانت الحرب الطويلة قد نشرت الخراب والدمار في إفريقية، فإن طرابلس وبرقة ـ وبعض المدن الأخرى الواقعة في الطريق إلى مصر ـ قد أصبحت ملجأ للفارين وخاصة من أهل المهدية وغيرها من المدن التي حاصرها أبو يزيد أثناء ثورته، ففي عام (333هـ/ 944 ـ 945م) استقرت أعداد من أهل إفريقية في طرابلس بينما استمرت جماعات أخرى في الابتعاد حتى صارت إلى برقة وإلى مصر. هذا إلى جانب من هاجر منهم إلى صقلية وإلى جنوب إيطاليا[2].

ولاشك فإن الثورة (ثورة أبو يزيد) قد أوضحت للعبيديين أن بقاءهم في بلاد المغرب مؤقتا دون جدال، وأنها دفعتهم إلى العمل لفتح مصر بمجهود أكبر وبمعدات وجيوش أكثر من مثيلاتها في الحملات السابقة، رغم استرداد العبيديين سلطانهم في معظم بلاد المغرب في عهد المعز لدين الله.

ومنذ قضاء العبيديين على ثورة أبي يزيد عام 336هـ/ 947م. أيام المنصور إلى ولاية المعز لدين الله (341هـ/ 953م) وحتى انتقال المعز إلى مصر (361هـ/ 973م) لا يوجد ذكر أحداث مهمة في مدن طرابلس وبرقة، وتدل الظواهر على أن المدن التي لم تستغل اضطراب إفريقية ولا موقف العبيديين الحرج ظلت آمنة مطمئنة، وهو ما حظيت به مدن طرابلس وبرقة في حين قاد العبيديون الحملات ضد مدن سجلماسة، وتاهرت، وفاس، ومناطق نفوذ زناتة بعد انتصارهم على أبي يزيد.

---

(1) ن.م، 1/ 209، ابن الأثير: م.س، 6/ 238.

(2) ابن الأثير: م.س، 6/ 306.

سادسا: انتقال العبيديين إلى مصر وأثره في الاتجاهات السياسية ببلاد المغرب:

عندما رحل العبيديون إلى مصر تركوا أمر بلاد المغرب لبني زيري الصنهاجيين، بعد أن تأكدوا من ولائهم على الاستمرار في تأكيد الاتجاه السياسي الذي حدده العبيديون، وساروا عليه من قبل. فهل كان الزيريون صورة طبق الأصل للعبيديين واتجاههم السياسي في بلاد المغرب؟

الواقع أن الزيريين قد انتهجوا نفس السياسة التي انتهجها العبيديون من قبل - وعلى الأقل في بداية ولايتهم - حتى يطمئن العبيديون على اختيارهم. فقد عمل بلكين بن زيري على القيام بحملة في بلاد المغرب هزم فيها الثوار الذين اعتقدوا أن الفرصة مواتية للتحرر من سلطان القيروان في بجاية وتاهرت كما هزم زناتة قرب تلمسان والظاهر أن بلكين كان يشعر بقوته ومكانته. فبدأ يستعمل سلطاته كأمير مستقل دون أن يقيم وزنا للترتيبات التي وضعها العبيديون للحد من سلطاته، ثم سعى بعد ذلك للتخلص من عمال العبيديين وعيونهم الذين كانوا يمثلون جهاز متابعة لمراقبة تصرفات الزيريين وسياستهم في بلاد المغرب.

ومن ثمّ يمكن القول إننا أصبحنا الآن أمام اتجاهات سياسية أكثر اختلافا من المرحلة السابقة. فالزيريون يحاولون التأكيد على استقلالهم في بلاد المغرب، ويحتفظون بالولاء الأسمى للدولة العبيدية في مصر.

أما أمراء بلاد المغرب من زناتة، ومكناسة، وأمراء الأدارسة، فقد أصبحوا أكثر تقلبا في ولائهم بسبب رغبتهم في الاستقلال، وبخاصة أن الخطر العبيدي قد انتهى.

وفي داخل بلاد المغرب استبشر العلماء (أتباع مذهب مالك) خيرا بعد رحيل العبيديين إلى مصر، وعملوا جادين على الوقيعة بين الزيريين من جهة وبين العبيديين في مصر لقطع الصلة بين الزيريين، وبين العبيديين في مصر. ولم يتم لهم ذلك إلا بنهاية القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي.

وكان الأمويون في الأندلس قد ساروا في نفس الاتجاه الذي رسموه لأنفسهم منذ زمن عبد الرحمن الناصر لدين الله، وسار عليه خلفاؤه بعد ذلك، وهو تأييد الأمراء الثائرين في بلاد المغرب، ودعمهم.

أولا: تأكيد الزيريين على استقلالية اتجاههم السياسي:

بدأت محاولات الزيريين لتأكيد استقلالهم واتجاههم السياسي في بلاد المغرب، وذلك باتباع الخطوات التالية:

أولا: القضاء على أعوان العبيديين، فقد دبر الزيريون مقتل زيادة الله بن القديم الذي كان قد عينه المعز لجباية الأموال. وتوفي أو اغتيل في سجن عبد الله الكاتب عام 366هـ/ 976 ـ 977م[1].

ثانيا: القضاء على صاحب الخراج المعين من طرف العبيدين ويدعى حسين ابن خلف الذي قام بالثورة ضد بلكين بن زيري.

أما من الناحية الشكلية فقد ظل الزيريون على طاعتهم للعبيديين، إذ أرسل بلكين بن زيري سفارة إلى مصر معزية في وفاة المعز عام 365هـ/ 976م. وتحمل هدية للخليفة الجديد العزيز بالله، وتؤكد على الطاعة[2].

وللتأكيد على الاتجاه السياسي لبني زيري يمكن أن نلقي بعض الضوء على سياستهم في بلاد المغرب.

ثانيا: سياسة بني زيري في بلاد المغرب:

شهدت بلاد المغرب فترة هدوء عقب خروج العبيديين إلى مصر عام 361هـ 972م. وذلك لانشغال الزيريين بترتيب أوضاعهم الداخلية في افريقية. كما أن الأمويين كانوا مشغولين يومئذ في حرب الحسن بن قنون[3]؛ ولكن ما أن أخضع الأمويون الحسن بن قنون عام 364هـ / 975م، وبسطوا سيادتهم على بلاد المغرب الأقصى، وبدأ خطرهم يتجه شرقا حتى قام بلكين بن زيري بغزو بلاد المغرب عام 365هـ/ 976م. بحجة إخضاع قبائل برغواطة ـ المارقة ـ كما توغل في بلاد المغرب الأقصى لتهديد الأمويين في الأندلس.

---

(1) ابن عذاری: البيان المغرب 1/ 230.

(2) ن. م، 1/ 229.

(3) ن. م، 1/ 230، المناوي، محمد أحمد: الوزارة والوزراء في العصر الفاطمي، ص 186. ويذكر أن بلكين بن زيري استبد بالأمر عقب وفاة المعز لدين الله، وأنه كان يظهر الطاعة مجاملة لا طائل من ورائها.

وقد وجد بلكين بن زيري بعد هذه الحملة الفرصة سانحة لتأكيد استقلاله السياسي فطلب من العزيز بالله أن يضم له طرابلس، وسرت، وإجدابيا التي فصلت عنه عند خروج المعز لدين الله إلى مصر ففعل العزيز بالله، وعين عليها بلكين عاملاً من قبله[1].

وقد أكد بلكين بن زيري للخليفة العبيدي أنه أهل لولاية جميع أملاك العبيديين في بلاد المغرب عندما قام بحملة ثانية مغتنما فرصة القلاقل التي حدثت بالأندلس عقب وفاة الخليفة الحكم المستنصر بالله عام 366هـ/ 972م. فجهز جيشا خرج به يوم الأربعاء 25 شعبان 368هـ/ 27 مارس 979م[2]. بحملة قوامها ستة آلاف فارس، استطاع خلالها أن يصل إلى مشارف مدينة سبتة الأموية، ولكنه قفل راجعا بعد أن رأى استعدادات الأمويين بها وقال لأصحابه: «إنها أفعى فغرت إلينا فاها» وكر راجعا[3].

وقد توفي بلكين بن زيري وهو في طريقه إلى سجلماسة عند منطقة وارجلان[4]، لإخضاع ورو بن خزرون بن فلفل الزناتي حليف الأمويين الذي استولى على سجلماسة.

ومن ثم يمكن القول أن بلكين حافظ على اتجاه السياسة العبيدية في بلاد المغرب، ولكنه حقق في ذات الوقت استقلال إمارته مستغلا الأحداث التي وقعت في مصر عقب وفاة المعز لدين الله.

والسؤال هل يحافظ خلفاء بلكين على الاتجاه السياسي للعبيديين في بلاد المغرب؟

وهنا يمكن القول إن المصادر التاريخية ـ وبخاصة السنية منها ـ تطالعنا بأن

---

(1) ابن عذارى: م.س، 1/ 231.

(2) أبو روبية، رشيد: الدولة الحمادية، ص 19.

(3) ابن خلدون: العبر، 4/ 179، ابن أبي دينار: المؤنس، ص 76.

(4) وارجلان: مدينة تقع إلى الجنوب من مدينة الجزائر الحالية، عند منطقة المزاب على تخوم الصحراء، وقد وصل إليها الكثير من الإباضية عقب سقوط تاهرت 296هـ/ 909م، انظر البكري: المسالك والممالك 2/ 881.

المنصور بن بلكين قد سار على سياسة أبيه في تأكيد استقلالية إفريقية وتبعيتها مباشرة لبني زيري، وذلك من خلال ما قاله المنصور لوفد التهنئة في مدينة أشير بعد أن أحسن استقبالهم قوله: «إن أبي وجدي كانا يأخذان الناس بالسيف وأنا لا آخذهم إلا بالإحسان، ولست ممن يولي بكتاب ويعزل بكتاب»[1].

ويفهم من كلام المنصور بن بلكين أن السياسة التي اتبعها أبوه وجده دفاعا عن الخلافة العبيدية، وتنفيذ أوامرها قد كانت سببا في قتلهما، وتأليب الناس ضدهما، ولكنه لن يتبع تلك السياسة، وإنما سيكون أكثر تسامحا ولينا في معاملة رعاياه ولن يأخذهم إلا بالإحسان.

فهل كانت دعوة المنصور هذه حقيقة أم مجرد مناورة سياسية الغرض منها شد انتباه الخلافة العبيدية؟.

على الرغم من الوعود التي قطعها المنصور على نفسه بعدم التعرض للناس بالسيف لكنه أعد حملة لاستعادة نفوذهم في بلاد المغرب الأقصى، وبخاصة في سجلماسة التي كان عليها فلفل بن خزرون الزناتي، وفاس التي ملكها زيري بن عطية المغراوي الزناتي، ودعا فيها لخليفة الأندلس هشام المؤيد بالله، وحاجبه المنصور محمد بن أبي عامر منذ عام 368هـ/ 978م[2].

وعندما التقى جيش المنصور بن بلكين مع جيش زيري بن عطية المغراوي الزناتي انهزم، ورجعت فلول حملته إلى مدينة أشير، ولم يقم المنصور بن بلكين بإعادة الكرة[3]. تاركا أمر مدينة فاس لزيري بن عطية، ومدينة سجلماسة لخزرون ابن فلفل الزناتي أي أن المنصور اكتفى بما في يديه في افريقية وبلاد المغرب الاوسط.

كما يلاحظ أن عهد المنصور بن بلكين قد شهد فترة من الهدوء النسبي

---

(1) النويري: نهاية الأرب 24/ 177 ـ 178.

(2) ابن أبي زرع: روض القرطاس، ص 102. الجزنائي: جنى زهرة الآس، ص 54.

(3) ابن خلدون: العبر 6/ 320، ويذكر ابن خلدون أنه بعد هذه الحملة انتقل زيري بن عطية، وخزرون بن فلفل، ويدو بن يعلى، وجميعهم يدعو لبني أمية في الأندلس ـ ابن عذارى: البيان 1/ 291، ويذكر أن يوسف بن عبد الله الكاتب أعطى أبا الفهم مالاً فعلاً. العربي، إسماعيل: دولة بني حماد ملوك القلعة وأشير، ص 81.

بخلاف ما كان عليه الحال أيام أبيه وجده اللذين شغلا عهديهما بتجهيز الحملات المتتالية وبخاصة على عواصم المدن مثل فاس، وتاهرت، وسجلماسة، وطرابلس. ومن ثم أصبح هناك شعور بالاستقلال لدى أمراء بلاد المغرب، ورفض التبعية للزيريين أو الأمويين. ولعل ذلك يرجع إلى أن انتقال العبيديين إلى مصر قد خفف حدَّة الصراع الذي كان مصدره رغبة العبيديين في إخضاع جميع المناطق لسيطرتهم. إضافة إلى أن صنهاجة أو زناتة لم يكن لديها الطموح الذي كان يراود العبيديين حيث اكتفى كل أمير بما في حوزته.

حاول المنصور بن بلكين تنفيذ السياسة التي اختطها، والتي تهدف إلى إيجاد حالة من الاستقرار السياسي في بلاد المغرب. لكن هذه السياسة لم ترض الخلافة في القاهرة ومن ثم حاول الخلفاء العبيديون إثارة القلاقل في وجه بني زيري حيث راسلوا أحد دعاتهم لهذا الغرض ويدعى عبد الله الكاتب الذي شغل منصب عامل القيروان طيلة عهد بلكين بن زيري، وأمروه أن يحيك المؤامرات ضد المنصور بن بلكين، ويتضح ذلك من خلال مساعدته لأبي الفهم الخراساني، الذي بعثه العبيديون ليثير القلاقل في وجه الزيريين، فقد استقبل عبد الله الكاتب أبا الفهم الخراساني وأمده بالمال ويسر مهمته في الوصول إلى كتامة لجمع الأتباع والخروج لمحاربة المنصور بن بلكين[1]. ولعل ذلك هو السبب الذي جعل المنصور يبادر إلى قتله عام 379هـ/ 989م[2]. وعين مكانه شخصا يثق في إخلاصه ويدعى يوسف ابن أبي محمد، كما أخمد المنصور ثورة أبي الفهم الخراساني وقتله على مسمع ومشهد من رسل العزيز بالله[3].

وفي ذات الوقت أخذ العزيز بالله يبحث عن بديل لأبي الفهم الخراساني

(1) ابن خلدون: العبر، 6/ 321، ويذكر ابن خلدون بأن قتل عبد الله الكاتب كان بسبب هنات كانت منه وسعايات نجحت فيه أي أنه كان للمنصور بن بلكين عيون يأتونه بأخبار عماله وسيرتهم، ويراقبون تصرفات عبد الله الكاتب ولعل تورط عبد الله الكاتب في مساعدة أبي الفهم الخراساني المبعوث من قبل العبيديين كان أحد أسباب نكبته.

(2) أرسل العزيز بالله برجلين من رجاله إلى المنصور بن بلكين لحثه على عدم التعرض لأبي الفهم، وكتامة، كما أمرهما بالخروج إلى كتامة عقب إبلاغ الرسالة إلى المنصور بن بلكين، لكن المنصور منعهما من الذهاب إلى كتامة، وتركهما يشهدان انتقامه من أبي الفهم وكتامة بعد أن أغلظ القول أمامهما للعزيز بالله، ولعله اتهمه بمحاولة قلب نظام حكم

لتهديد استقرار الزيريين متخذا بذلك من كتامة قاعدة للثورة في وجههم.

وقد أصبحت بلاد المغرب ـ وبعد تولي المنصور بن بلكين ـ مسرحا للدسائس والمؤامرات التي كان يحيكها الخليفة العبيدي العزيز بالله، إضافة إلى ذلك الصراع القائم بين زناتة من جهة وصنهاجة من جهة ثانية، ومحاولة العبيديين إدخال كتامة طرفا ثالثا في النزاع، وكذلك مطامع الأمويين في الأندلس التي استمرت، على الرغم من التغيرات السياسية التي حصلت في بلاد المغرب عقب خروج العبيديين إلى مصر.

ولكن المنصور بن بلكين حاول إقناع العبيديين بخطأ سياستهم، إذ إنه عقب قتله لأبي الفهم الخراساني، وقضائه على ثورته، قام بحملة دمر فيها مدن كتامة المؤيدة لثورة أبي الفهم مثل ميلة، وسطيف وغيرها. لكن كتامة أعادت التحالف مع أعداء الزيريين عندما وقفوا إلى جانب ثورة أبي الفرج الذي انتسب إلى أسرة أمراء المهدية السابقين، فاتخذ لنفسه البنود والطبول، وتجمعت كتامة حوله ورأت فيه فرصتها للخلاص، ولكن ما أن بدأت المعركة بين أبي الفرج وأنصاره من كتامة من جهة، وبين عامل المنصور بن بلكين ويدعى أبا زعبل من جهة ثانية حتى انهزمت كتامة وهرب أبو الفرج واختبأ في أحد الجبال القريبة ثم قبض عليه وأحضر للمنصور الذي أمر بقتله[1].

وهكذا فشلت المحاولة الثانية التي وقفت كتامة مساندة لها بتأييد من الخلافة العبيدية في القاهرة.

والواقع أن سياسة اللين التي اتبعها المنصور بن بلكين، قد أدت إلى طمع أعمامه وإخوته في منافسته، فقد خرج عليه عمه أبو البهار بن زيري عام 379هـ/989م، واتجه غربا حيث استطاع الاتصال بالأمويين في الأندلس، الذين اتصلوا بعاملهم على فاس زيري بن عطية المغراوي، وطلبوا منه مساعدته والتعاون معه في التصدي لابن أخيه المنصور بن بلكين، كما اشترطوا عليه ضمانات لولائه

الزيريين، وقد شهد الداعيان انتقام المنصور من أبي الفهم، ويدل على ذلك قولهما للعزيز بالله: «لقد جئنا من عند شياطين يأكلون الناس». انظر ابن الأثير: الكامل 7/ 133.

(1) ابن عذارى: البيان 1/ 243 ـ 244.

جاءت في قول المنصور بن أبي عامر: «إن كنت على نية فيما وصفته عن نفسك، فأرسل إليّ ابنك يكون رهينة عندي وأفعل معك ما أحببته»[1].

ولم يستمر ولاء أبي البهار بن زيري بن مناد الصنهاجي لبني أمية سوى فترة قصيرة رجع بعدها إلى ابن أخيه المنصور نادما حيث استقبله وأكرم وفادته ورده إلى سابق عمله كما عقد له على مدينة تاهرت[2].

ولكن أعمام المنصور بن بلكين ظلّوا يتحينون الفرصة لإقامة إمارة خاصة بهم، وقد لاحت تلك الفرصة عندما أقطع المنصور بن بلكين عمه حماد مدينة أشير ليجعل منها خط دفاع متقدم ضد زيري بن عطية الزناتي، ولكن حماد خالف على ابن أخيه المنصور وأعلن استقلاله بمدينة أشير وقطع الخطبة عن العبيديين ودعا للعباسيين. وسبب ذلك في انقسام الإمارة الصنهاجية إلى شطرين، أحدهما بإفريقية، والأخرى في القلعة وأشير وبجاية. لتظل الأسرة الزيرية بعد ذلك في حروب ومشاكل لا تنتهي إلا مع دخول الهلاليين إلى بلاد المغرب.

ويمكن القول إن فترة حكم المنصور بن بلكين قد شهدت تحولات سياسية مهمة، وذلك من خلال التقارب الذي حدث مع بعض أمراء زناتة. فقد أوردت بعض المصادر أنه في عام 379هـ/ 989م. وفد على المنصور بن بلكين سعيد بن

---

(1) ن، م، 1/ 244.

(2) تختلف الروايات التاريخية اختلافاً بيناً حول المدة التي ظل فيها أبو البهار يدعو لبني أمية بالأندلس، فقد أورد ابن أبي زرع، أن الحاجب المنصور محمد بن أبي عامر بعث إلى أبي البهار بأربعين ألف دينار، ولكن أبا البهار لم يبق على ولائه لبني أمية سوى شهرين ـ انظر روض القرطاس: ص 102.

بينما يذهب ابن الأثير إلى القول بأن أبا البهار خرج عن طاعة ابن أخيه المنصور بن بلكين عام 379هـ، وأن رجوعه إليه كان عام 381هـ. أي أن الفترة التي كان فيها أبو البهار في طاعة بني أمية كانت حوالي عامين. انظر الكامل: 7/ 141، أما ابن خلدون فيذكر أن أبا البهار خالف على ابن أخيه المنصور عام 379هـ، وأن رجوعه كان عام 382هـ، بعد أن اختلف مع زيري بن عطية بعد أن حارب إلى جانبه ضد يعلى اليفرني انظر العبر: 6/ 321، في حين يجعل ابن عذارى خروج أبي البهار عام 379هـ، ورجوعه إلى ابن أخيه عام 383هـ. انظر البيان: 1/ 244 ـ 247 وإذا ما أخذنا في الاعتبار وقوف أبي البهار إلى جانب زيري بن عطية في حروبه ضد يعلى اليفرني حيث إن زيري بن عطية لم يتمكن من التغلب عليه إلا عام 381هـ فإننا نرجح رواية ابن الأثير، بورويبه، رشيد: الدولة الحمادية، ص 21.

خزرون الزناتي حيث أكرمه المنصور وولاه مدينة طبنة، ولم يكتف المنصور بذلك بل زوّج ابنته من ورو بن سعيد بن خزرون الزناتي[1]. وهذه البادرة قد تفند إلى حد ما المزاعم القائلة بأن الصراع في بلاد المغرب يرجع إلى العداء القديم بين زناتة وصنهاجة، حيث إن العداء لا يعدو أن يكون صراعا سياسيا قائما على أساس المصالح الشخصية لأمراء بلاد المغرب. وتقف وراءه قوتان سياسيتان متصارعتان لكل منهما اتجاهها السياسي الخاص.

ولم يكتف المنصور بن بلكين بهذا الموقف من زناتة، بل واصل صلته بسعيد بن خزرون الزناتي الذي وفد على المنصور عام 382هـ / 992م، حيث أكرمه المنصور ثم إن سعيداً أعتل وتوفي بالمنصورية، ويقال إن المنصور كفنه بسبعين ثوبا[2]. وظل خلفاء سعيد بن خزرون على وفائهم للمنصور بن بلكين حتى وفاته عام 386هـ/ 966م[3].

وتقييما لسياسة المنصور بن بلكين في بلاد المغرب فإننا نلاحظ أنها كانت قائمة على مبدأ التوازن السياسي، إذ إن المنصور لم يتحرج في أن يقيم علاقات طيبة مع بعض أمراء زناتة عندما اشتد تآمر العبيديين وكتامة ضده ليتفرغ لتلك الدسائس والمؤامرات وبالفعل تمكن من إحباطها.

وبعد وفاة المنصور تولى أمر افريقية ابنه باديس بن المنصور بن بلكين بن زيري (حكم 386 ـ 406هـ/ 996 ـ 1006م) الذي حاول منذ البداية أن يقضي على تلك العلاقات الطيبة التي عقدها أبوه مع بني خزر الزناتيين خاصة، رغم ما تم بينهم من علاقات المصاهرة، ولعل المصالح السياسية للإمارة الزيرية كانت أكبر من ذلك الزواج السياسي الذي لم يستمر إلا فترة حكم والده، وقد انتهى الآن بوفاته[4].

---

(1) ابن عذارى: البيان 1/ 244.

(2) ابن عذارى: م.س، 1/ 246.

(3) ن،م، 1/ 247، بينما يجعلها ابن خلدون عام 395هـ، ويذكر ابن أبي دينار أن وفاة المنصور بن بلكين كانت يوم الخميس 3 ربيع الأول 386هـ، ويجعلها ابن الأثير عام 386هـ، ويذهب ابن الخطيب إلى جعلها عام 395هـ، انظر العبر: 6/ 321، المؤنس: ص 79، الكامل: 7/ 155، أعمال الأعلام 3/ 68.

(4) ابن أبي الضياف: إتحاف أهل الزمان. . . 1/ 134، حيث يذكر أن زناتة استهانت بباديس =

واستعد باديس بن المنصور منذ توليه الإمارة للقيام بحملة نحو بلاد المغرب الأقصى حتى مدينة فاس، ولذلك عقد لعمه يطوفت على مدينة تاهرت[1]. وخرج هو وعماه يطوفت وحماد قاصدين زيري بن عطية، ولكن الحملة هزمت، ولم تحقق أهدافها حيث تقهقرت جيوش صنهاجة ورجعت إلى أشير، ولعله كان للدعم الأموي دور في انتصار زيري بن عطية الزناتي على صنهاجة.

لقد أصبحت بلاد المغرب أواخر القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي تتجاذبها عدة اتجاهات وتيارات سياسية، فإلى جانب خلافتي قرطبة والقاهرة، وصراعهما الذي بدأ مع بداية القرن الرابع الهجري، واستمر حتى بعد خروج العبيديين إلى مصر دون أن يحقق أحد طرفي النزاع انتصارا حاسما إلى جانب هاتين الدولتين نشأت صراعات أخرى تمثلت في العلاقة بين أمراء بلاد المغرب والدولة الأموية والتي لم تعد قوية كسابق عهدها بسبب خروج العبيديين إلى مصر، ومحدودية الأطماع الصنهاجية في بلاد المغرب وبخاصة بعد تولية المنصور بن بلكين الصنهاجي. الأمر الذي أدى إلى تآمر العبيديين في مصر على حكمه مستخدمين بعض بطون كتامة للقيام بهذا الدور. لكن يقظة المنصور وفطنته قد فوتت على العبيديين الفرصة للإيقاع بالإمارة الصنهاجية.

ومن ثم يمكن القول إن كل أمير من أمراء بلاد المغرب بات يطمح لتحقيق استقلاله بعيدا عن التبعية التي لم يحقق من خلالها الأمراء إلا الموت لأتباعهم وبني عمومتهم.

فالموالون للأمويين من زناتة باتوا يطمحون إلى تحقيق استقلالهم، وكانت بداية تلك المحاولات قد بدأت على النحو التالي:

أ ـ الاتجاه الزناتي والرغبة في الاستقلال:

من المعلوم أن زناتة وقفت إلى جانب الأمويين في الأندلس في صراعها ضد

= ابن المنصور لصغر سنه، وأنه بعث بعمه حماد لحربهم، ومن يومها انقسم ملك الزيريين، وذلك بملك حماد للقلعة.

(1) ابن خلدون: م.س، 6/ 322.

بني عبيد منذ أوائل القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي لأسباب عدة من بينها:

1 ـ السياسة العبيدية في بلاد المغرب القائمة على الهيمنة، وضم جميع المناطق بالقوة، إضافة إلى وقوف صنهاجة المنافرة لزناتة طيلة القرن الرابع الهجري إلى جانب العبيديين، لذا وقفت زناتة إلى جانب الأمويين في الأندلس منذ أيام محمد بن خزر الزناتي الذي أعلن طاعته لعبد الرحمن الناصر لدين الله، واستمرت تلك العلاقة قائمة في أحفاد محمد بن خزر.

وعندما تولى المنصور محمد بن أبي عامر الحجابة في الأندلس وحجر على الخليفة هشام المؤيد بالله حافظ على علاقته بزناتة في بر العدوة فاعترف بإمارة زيري بن عطية على مدينة فاس التي شهدت صراعا بين زيري بن عطية وبين يدو ابن يعلى. فاذا انتصر زيري بن عطية دخل فاس، وإذا انتصر يدو بن يعلى دخل فاس وتملكها. على أن المنصور محمد بن أبي عامر لم يقف موقف الحياد من هذه الحرب. وهذا اتجاه جديد في السياسة الأموية خالف به سياسة عبد الرحمن الناصر، وابنه الحكم المستنصر اللذين كانا يقفان من النزاعات الداخلية بين الأمراء موقف المترقب للنتائج دون تدخل ثم يقفون إلى جانب المنتصر ويقدمون له المساعدة الممكنة لمواجهة الخطر العبيدي.

ونتيجة لتلك السياسة وقف المنصور محمد بن أبي عامر مؤيدا لزيري بن عطية في نزاعه مع يدو بن يعلى حتى تحقق له النصر آخر الأمر وقتل يدو بن يعلى عام 381هـ/ 991م[1].

ومن المعلوم أن زيري بن عطية قد قدم خدمات جليلة للأمويين عندما حافظ على نفوذهم في بلاد المغرب الأقصى. ولكن عقب زيارته الثانية إلى قرطبة ـ بعد انتصاره على يدو بن يعلى ـ وتصفية خصوم الأمويين أكرمه المنصور محمد بن أبي عامر ومنحه لقب وزير[2]. ورأى زيري بن عطية أن ما منحه المنصور إياه أقل مما كان يتوقعه، وقد أبدى زيري بن عطية تبرمه وعدم رضاه عن المنصور محمد بن

(1) ابن الخطيب: أعمال الأعلام 3/ 165، بينما يجعلها ابن أبي زرع عام 383هـ. انظر روض القرطاس: ص 105 حاشيته (2).

(2) الصحراوي: جولات في تاريخ المغرب، ص 28.

أبي عامر، وعبر عن ذلك عندما قفل راجعا إلى بلاده مارا بأحواز طنجة خاطب بلاده قائلا: «الآن علمت أنك لي»[1].

وتدل هذه العبارة أنه كان ينوي الاستقلال ببلاد المغرب حيث بدأ يعمل من أجل تحقيق هذه الغاية ويتضح ذلك من خلال مواقف كثيرة اتخذها في هذا الاتجاه. فقد روي أن أحد أصحابه خاطبه بلقب وزير الذي منحه إياه المنصور بن أبي عامر فرد زيري بن عطية على مخاطبه بقوله: «وزير من يا لكع، لا والله إلا أمير ابن أمير، واعجبا لابن أبي عامر ومخرقته. ألا أن تسمع بالمعيدي خير من أن تراه!؟ والله لو كان بالأندلس رجل ما تركه على حاله، وإنّ له منا ليوم»[2].

ويستفاد مما قاله زيري بن عطية أمران:

أولهما: أنه لم يكن راضيا عما شاهده في الأندلس من اغتصاب ابن أبي عامر الخلافة وحجره على الخليفة هشام المؤيد بالله[3]. ولعل صبح أم الخليفة قد اتصلت بزيري بن عطية ورأت فيه الرجل الذي يمكن أن يرجع لها عرش ولدها.

ثانيهما: وهو المهم أن زيري بن عطية كان ينوي الاستقلال ببلاد المغرب الأقصى بعيدا عن نفوذ الأمويين وسيطرتهم. رغم ما خص به هو وقومه من بني خزر المغراويين من مكانة كبيرة لدى المنصور بن أبي عامر اعترافا منه بما قدمه زيري بن عطية وقومه من بني خزر الزناتيين وبخاصة في القضاء على الحسن بن قنون الذي كان مدعوما في ثورته ضد الامويين من العزيز بالله العبيدي الذي أمده بالرجال والأموال، وأخرجه إلى بلاد المغرب، وأوصى بني زيري الصنهاجيين بمساعدته والوقوف إلى جانبه مما جعل ابن قنون يعلن ثورته ضد النفوذ الأموي

---

(1) ابن الخطيب: م.س، 3/ 157، الصحراوي: م.س، ص 28.

(2) الصحراوي: م.س، ص 28.

(3) يروى عن هشام المؤيد بالله قوله:

ألیس من العجائب أن مثلي يرى ما قل ممتنعاً عليه

وتملك باسمه الدنيا جميعاً وما من ذاك شيء في يديه

انظر ابن عذارى: م.س، 2/ 280، ابن الخطيب: أعمال الأعلام 2/ 47، ويسميها فترة الكفالة العامرية.

في بلاد المغرب الاقصى، ويواجه الجيوش التي أرسلها ابن أبي عامر بقيادة أبي الحكم عمرو بن عبد الله بن أبي عامر الملقب بعسكلاجة وذلك عام 375هـ/ 985م[1].

وقد وقف زيري بن عطية إلى جانب جيوش بني أمية، وتمكنوا من هزيمة الحسن بن قنون واستسلامه بعد أن أعطى الأمان نقل بعدها إلى قرطبة حيث قتله المنصور محمد بن أبي عامر ناكثا بالأمان الذي أُعطي له[2].

وهنا يجب أن نلاحظ أن سبب تبرّم زيري بن عطية وانقلابه على الحاجب المنصور ابن أبي عامر كان كما ذكر ابن عذارى نقلا عن ابن حيان قوله: «... ثم إن زيري بن عطية نكث على ابن أبي عامر بعد الحب الشديد والوفاء الأكيد، وطعن على ابن أبي عامر سلبه ملك هشام وامتعض لهشام المؤيد، وغلبة ابن أبي عامر عليه، فأنفذ له ابن أبي عامر واضحا فتاه في جيش كثيف»[3].

وعلى الرغم مما قاله ابن حيان ونقله ابن عذارى عن السبب الذي أدى إلى تبرم زيري بن عطية من المنصور محمد بن أبي عامر فانه لا يستبعد أن يكون ما قام به زيري بن عطية إن هو إلا محاولة من أجل الاستقلال بمنطقة بلاد المغرب الأقصى التي أصبحت منطقة نفوذ زناتة، ولذا لم يرض زيري بن عطية بلقب وزير تابع للحاجب المنصور محمد بن أبي عامر بدل أن يكون أميرا مستقلا وبخاصة أن الوجود الأموي في بلاد المغرب الأقصى لم يعد له ما يبرره بسبب رحيل العبيديين إلى مصر وانتهاء النزاع الذي كان قائما قبل ذلك.

ومن ثم بدأ الصراع بين ابن أبي عامر وبين زيري بن عطية الذي انتهى بهزيمة زيري بن عطية ومقتله. وعودة مدينة فاس تحت السيادة الأموية المباشرة وبموت زيري بن عطية انتهت محاولة من محاولات أمراء بلاد المغرب في التخلص من هيمنة القوى الكبرى المتمثلة في الأمويين في الأندلس، والعبيديين في إفريقية ثم مصر.

---

(1) القلقشندي: صبح الأعشى، 5/ 185، ابن أبي زرع: م.س، ص 94.

(2) ابن عذارى: م.س، 2/ 281، ويذكر ابن عذارى أن ابن أبي عامر نكث بالأمان الذي أعطي للحسن بن قنون، وأمر بقتله ليلاً بغياً وتعدياً.

(3) ابن عذارى: م.س، 1/ 252.

محاولات الأدارسة بين الولاء والاستقلال:

سبقت الإشارة إلى أن الأدارسة ظلوا طيلة عهد عبد الرحمن الناصر لدين الله 300 ـ 350هـ/ 912 ـ 961م، بين الولاء والاستقلال، وفي عهد حجابة المنصور محمد بن أبي عامر في الأندلس برز بين الأمراء الأدارسة الحسن بن قنون[1] الذي رفض الهيمنة الأموية في بلاد المغرب الأقصى، وشجعه على التصدي لها خليفة القاهرة العزيز بالله الذي أمده بالرجال والأموال، وأوصى بني زيري الصنهاجيين بمساعدته، ومن ثمّ أعلن ابن قنون الثورة على الأمويين في بلاد المغرب الأقصى، الأمر الذي دعا ابن أبي عامر إلى إرسال الجيوش لإخضاعه، واستعان في هذا الأمر بزيري بن عطية كما سبق بيانه. وهذه السياسة ألفها ابن أبي عامر في ضرب خصومه، فقد سبق له أن قضى على خصومه داخل الأندلس بالاستعانة ببعضهم على بعض حتى تخلص منهم جميعا، ومن ثم تمكن المنصور محمد بن أبي عامر في التخلص من الحسن بن قنون بزيري بن عطية، وتخلص من زيري بن عطية بنفسه.

ومهما يكن الأمر فإن ثورة الحسن بن قنون تعتبر آخر محاولة للأدارسة لإقامة كيان مستقل لهم. وبموته أجمع المؤرخون على أن الأدارسة قد تفرق جمعهم وذهبت ريحهم، ولم يعد لهم دور ذو بال في منطقة المغرب الأقصى بعد أن ملكوا حوالي (203 سنة) كانوا خلالها بين دولتين عظيمتين دولة العبيديين بإفريقية ثم مصر، والدولة الأموية في الأندلس، ولكل منهما اتجاهه السياسي وأهداف يسعى لتحقيقها. وكان ضعف سلطانهم يقعدهم عن المنافسة[2]. ومع ذلك ظلوا يحافظون على وجودهم في المنطقة رغم تعرضهم لأخطار أمراء زناتة وصنهاجة ومغراوة، وذلك من خلال سياستهم القائمة على التقلب في الولاء بين الأمويين في الأندلس تارة وبين العبيديين تارة أخرى انطلاقا من مصلحتهم

(1) حول ثورة الحسن بن قنون التي بدأت منذ أيام الحكم المستنصر بالله، انظر ابن حيان: المقتبس، 7/ 129 وما بعدها.

(2) العربي، محمد أحمد: الأسطول المغربي يقفز إلى الطليعة. مجلة دعوة الحق، عدد 9 السنة 14، الرباط نوفمبر 1971م، ص 154، ويذكر محاسن الأدارسة في مقاومة بدعة برغواطة، ونشر الإسلام في إفريقيا.

الخاصة. وكان سلطانهم خلال ذلك بين مد وانكماش، فكان يتسع حتى يصل تلمسان، وإذا اضطرب كان لا يتجاوز البصرة وأصيلا وحجر النسر[1].

ج: صدى الثورات الرافضة للاتجاهين الأموي والعبيدي:

كان للثورات الاستقلالية التي شهدتها بلاد المغرب للخلاص من قيود الأمويين أو العبيديين ـ وإن لم يكتب لها النجاح ـ صدى في مناطق أخرى. ففي برقة خرج ثائر يدعى الوليد بن هشام عرف بأبي ركوه. لأنه كان يحمل ركوة من الجلد في أسفاره على الطريقة الصوفية، وهو ينتسب إلى هشام بن عبد الملك بن مروان[2]، وقد خرج أيام المنصور محمد بن أبي عامر عقب حجره على الخليفة القاصر هشام المؤيد بالله، وتتبع من يصلح للملك من بني أمية فقتل بعضهم وهرب البعض، وكان أبو ركوة أحد الذين هربوا وعمره آنذاك عشرون عاما[3].

واستقر أبو ركوة في منطقة برقة، وكان ينوي الثورة بها منذ البداية ضد العبيديين باعتبار برقة تابعة لهم، وقد اتبع نفس الاسلوب الذي اتبعه أبو عبد الله الشيعي منذ قرن مضى واتبعه أبو يزيد الخارجي بعد ذلك، فقد اتخذ من تعليم الصبيان وسيلة لتحقيق أغراضه كما اتخذ من السحر والشعوذة والتنجيم دعاية لكسب الأتباع، فقد كان يقول لمريديه إنه يرى في الكتب أنه سيملك مصر[4]. وبذلك كثر أتباعه وساعده على ذلك أن أوضاع مصر كانت مضطربة خلال قيام دعوته التي استجاب لها بنوقرة الذين كانوا لا يطمئنون للحاكم بأمر الله لإسرافه في قتل قواده وحبسهم ومصادرة أموالهم. كما أن القبائل كلها كانت في ضيق شديد وفقر مدقع. ولذلك فإن بني قرة وقفوا إلى جانبه[5].

ولذا استطاع أبو ركوة بمن معه من زناتة وبني قرة ـ أول الأمر ـ الاستيلاء على برقة من أيدي العبيديين. وعلى إثر ذلك بعث والي برقة من قبل العبيديين

---

(1) ابن أبي زرع: روض القرطاس، ص 95.

(2) ابن الأثير: الكامل 7/ 234.

(3) ابن الأثير: م.س، 7/ 239.

(4) ابن عذارى: م.س، 1/ 257.

(5) ابن الأثير: م.س، 7/ 234، ابن عذارى: م.س، 1/ 257.

إلى الحاكم بأمر الله يخبره بأمر الثائر، لكن الخليفة العبيدي استهان بالأمر إلى أن استفحل أمره وكثر أتباعه بفضل الانتصارات السريعة التي حققها. وهنا أرسل الحاكم بأمر الله جيشا بقيادة ينال الطويل في خمسة آلاف رجل، ولكن هذا الجيش هزم وأسر قائده، وقتل بعد أسره[1]، الأمر الذي دعا الحاكم بأمر الله إلى استدعاء جند الشام ومصر. وكوّن جيشا قوامه اثنا عشر ألف رجل بين فارس وراجل[2]. واستعمل عليهم الفضل بن عبد الله[3]، الذي اتبع أسلوب الحيلة والخديعة لتحقيق الانتصار، وتمكن من تفريق جموع أبي ركوة وذلك عام 397هـ/ 1006م.

وإثر ذلك حاول أبو ركوة الهرب حتى لا يقع في أيدي العبيديين، ولكنهم تمكنوا من القبض عليه[4]، ونقل إلى مصر، ونفذ فيه العبيديون الحكم الذي أصدروه في حق أبي يزيد مخلد بن كيداد وقبل ستين عاما. إذ يروي ابن الأثير قصة محاكمته بقوله: «. . . إن أبا ركوة بعث إلى الحاكم بأمر الله يستعطفه في قصيدة طويلة بعث بها اليه ـ رغم معرفته بمصيره ـ لكن الحاكم بأمر الله أمر بأن يطوفوا به، وقد ألبس طرطورا وجعل خلفه قردا يصفعه كان معلما بذلك. . .»[5] كما بالغ الحاكم بأمر الله في إكرام قائد الحملة الفضل بن عبد الله.

تعتبر ثورة أبي ركوة آخر حدثاً مميزاً في بلاد المغرب ـ عند برقة ـ ضد العبيديين واتجاههم السياسي رغم انتقالهم إلى مصر.

وهنا يجب أن نلاحظ أن بلاد المغرب قد تعرضت خلال القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي لوجود قوى سياسية لها اتجاهاتها السياسية والعقدية حاولت فرضها في منطقة بلاد المغرب، ولكنها فشلت بسبب وجود قوى رافضة

---

(1) ابن عذارى: م.س، 1/ 257، ابن الأثير: م.س، 7/ 235 حيث يورد تفاصيل أكثر عن الثورة.

(2) ابن الأثير: م.س، 7/ 234.

(3) ن.م، 7/ 234، البيطار، أمينة: موقف الأمراء العرب بالشام والعراق من الفاطميين حتى أواخر القرن الخامس الهجري، ص 134، حاشية (163).

(4) ابن الأثير: م.س، 7/ 236 وما بعدها.

(5) ن.م، 7/ 236.

لتلك الاتجاهات التي كانت تحركها الدولة العبيدية بإفريقية ثم مصر والدولة الأموية بالأندلس.

وعلى الرغم من طول أمد النزاع فإن أمراء بلاد المغرب قد أيقنوا أواخر القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي - وبخاصة بعد رحيل العبيديين إلى مصر - أنه لا مبرر لاستمرار النزاع، وأن يستقل كل أمير بالمنطقة التي كانت تتبعه. غير أن القوى المحركة لتلك الاتجاهات رفضت ذلك ودخلت مع أمراء بلاد المغرب الذين كانوا حلفاء الأمس أصبحوا أعداء اليوم فقاومت زناتة الأمويين - رغم فشلها وموت زعيمها زيري بن عطية - كما قاوم أمراء الأدارسة آخر الأمر تحت قيادة الحسن بن قنون - المدعوم من جانب العبيديين في مصر - لمحاربة الأمويين في الأندلس من أجل الاستقلال رغم هزيمته وموته.

ثم كانت آخر الثورات التي قامت في برقة تحت قيادة الوليد بن هشام (أبو ركوة) كان مصيرها الفشل آخر الأمر.

وفي كل الأحوال فإن جميع المحاولات الثورية التي شهدتها بلاد المغرب خلال القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، كانت تتجه إلى تأكيد السيادة والاستقلال ورفض التبعية رغم وجود القوى الموجهة للصراع والسياسة في المنطقة.

أما من الناحية العقدية التي تدخل في إطارها ثورة أبي يزيد الخارجي الذي حاول القضاء على الخلافة العبيدية، وسيادة المذهب الخارجي بعد انتهاء الدولة العبيدية الشيعية. فلم يكتب لها النجاح أيضا.

كما أن الصراع الذي كان دائرا بافريقية ذاتها بين المالكية والشيعة - والذي سيتم الحديث عنه لاحقا - قد انتهى آخر الأمر بانتصار المذهب المالكي في عموم بلاد المغرب والأندلس، وكشف لنا عن ظاهرة ثقافية بفضل ما تم تأليفه من كتب في المذهب المالكي، والمذهب الشيعي على حد سواء بفضل عدد من العلماء من المذهبين.

ومن ثم يمكن القول إن الاتجاه السياسي الذي حاول العبيديون انتهاجه لتحقيق أهدافهم في توحيد العالم الاسلامي تحت رايتهم لم يكتب له النجاح

لوجود المعارضة الشديدة التي كان يقودها الأمويون في الأندلس - خوفا على مصالحهم - وينفذها أتباعهم في المنطقة.

ولكن هذا النزاع السياسي والمذهبي لم يكن وليد القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، ولكنه يرجع إلى ما قبل هذا التاريخ بكثير، وكان مصدره المشرق دون المغرب شأنه في ذلك شأن جميع الظواهر التي برزت في بلاد المغرب. فما هو أثر المشرق على بلاد المغرب عقديا، وعلميا، وثقافيا باعتبار المشرق هو مصدر الثقافة الاسلامية لأنه مهدها. ولدت ببعثة الرسول الأعظم محمد صلى الله عليه وسلم. وانتشرت في ربوع العالم الاسلامي وهو ما سنعرض له في الفصل الثالث من هذا البحث.

الفصل الثالث

دور المشرق
في تحديد الاتجاهات الثقافية
في بلاد المغرب

أولا: تقدم العلوم
وحركة الترجمة في المشرق

بدأت الدولة العربية خطواتها الأولى لتأسيس حركة علمية ثقافية تساير طبيعة العصر وتتكيف معه وفق ثقافة دينية تدعو المسلم إلى التعلم والخلق والإبداع، وترى أن الثقافة والعلوم الإنسانية إرث اجتماعي ليس حكرا على أمة من الأمم أو شعب من الشعوب، وتجاوزا لحركة الترجمة وبدايتها في بلاد المشرق فإن القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي، وما بعده قد شهد تطبيقا للعلوم التي توصل العرب إليها عن طريق الترجمة، والبحث في الكتب القديمة وإزالة الغبار عنها، ولم يترك العرب كتابا مهما كانت صعوبة الوصول إليه إلا أحضروه بعد أن أعدوا جيلا من المترجمين في اللغات القديمة كاليونانية، والهندية، والفارسية، والأرامية وغيرها من لغات الأمم ذات الحضارات الإنسانية القديمة.

وقد أصبح العالم الإسلامي بداية من القرن الثاني الهجري / الثامن الميلادي ينفصل إلى كيانات دعتها ظروف بعد الخلافة، وهذه الظاهرة وإن لم تكن صحية من الناحية السياسية بما يكفي فإنها على المستوى الثقافي تعتبر صحية جدا، وذلك بفضل التنافس العلمي والثقافي بين الخلافة في بغداد ودول الأطراف، ومن بينها بلاد المغرب.

ولم يكن من السهل أن يحقق المسلمون ما حققوه لولا العناء والجهد والمشقة والمكابدة. في سبيل المعرفة فضربوا أكباد الإبل بالرحلة فقطعوا المفاوز وجابوا الفيافي، وأقاموا مدنا اشتهرت بمراكزها العلمية للترجمة والتعلم، فكانت بغداد قبلة العلم والثقافة ثم تبعتها الكوفة والبصرة وحذت حذو هذه المدن مدن أخرى كثيرة كالفسطاط، والقيروان، وفاس.

وقد حرص المسلمون وهم يترجمون علوم الحضارات القديمة على الاهتمام بعلوم دينهم، فاهتموا بالرواية الصحيحة، والسند الثابت من المنابع الأصلية للسُنّة والتشريع. ولعلّ السبب في تنوع المعارف عند المسلمين هو الدعوة القرآنية والتوجيه الرباني الذي يدعو إلى العلم والمعرفة، فنبغ علماء في الترجمة، وغيرهم في العلوم العقلية. وبذلك اتسعت دائرة الثقافة والمعرفة، ودائرة البحث والتقصي، وظهر عشرات من نوابغ المسلمين في علوم ومعارف متعدّدة، ومن بغداد، والكوفة، ومن مكة، والمدينة، ومن بلاد الشام، ومصر وبلاد المغرب. أخذ طلاب العلم ومحبو المعرفة معارفهم بالسفر إلى تلك المدن تارة، وإلى الحج تارة أخرى، ونتيجة لذلك نبغ علماء كثيرون أصبحوا قبلة لطلاب العلم، فالراغبون في الفقه يتجهون إلى المدينة حيث إمام دار الهجرة مالك بن أنس، أو بغداد عند أبي حنيفة أو تلاميذه من بعده أو إلى الإمام أحمد بن حنبل بعد ذلك، أو إلى مصر عند الإمام الشافعي، ولكن جلّ المغاربة كانت وجهتهم صوب المدينة المنورة لزيارة قبر الرسول، والاتصال بمالك بن أنس فقيه المدينة، لكن الراغبين في إعمال الرأي، والقياس كانوا في الغالب يتلقون علمهم عند الإمام أبي حنيفة وتلاميذه من بعده. وإن أعدادا قليلة من المغاربة ممن اتصلوا بأئمة آخرين. كاتصال الخوارج الإباضية بأبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة رأس الخوارج بالبصرة.

ونتيجة لذلك الاتصال والرحلة المتبادلة من وإلى بلاد المغرب امتدت جسور الاتصال ودخلت مؤلفات كثيرة مترجمة ومبتكرة، صارت الأساس الذي بنى عليه المغاربة ثقافتهم وحدّدوا اتجاهاتها، على أن بذور هذه الثقافة قد بدأت يوم أن بدأ الفتح الإسلامي لبلاد المغرب، واستمرت بعد ذلك دون انقطاع.

ثانيا: الفتح الإسلامي لبلاد المغرب وأثره في ثقافة أهله

من الجدير بالاهتمام عند دراسة تاريخ الثقافة واتجاهاتها في بلاد المغرب ـ حتى في عصور متأخرة ـ أن نتعرض لأثر الفتح الإسلامي في هذه الثقافة، لأن ثقافة بلاد المغرب ـ بعد الإسلام ـ إنما هي في أساسها نتاج للفتح الإسلامي، فقد بدأت الثقافة الإسلامية يوم الفتح نفسه لأنه فتح جاء بكتاب سماوي صالح لكل زمان ومكان، وهو كتاب دين قويم، ودستور سياسة، وقاموس لغة، ومجمع ثقافة، وتاريخ أمم، لذا كان الفتح فتحا ثقافيا جامعا.

وقد كانت لغة هذا الكتاب اللغة العربية التي وجدت طريقها إلى قلوب المغاربة دون مشقة وعناء، ولعل ذلك يرجع إلى أن اللغة الفينيقية كانت قد مهدت الطريق أمام اللغة العربية، ومن ثم لم يجد المغاربة صعوبة في فهم اللغة العربية أولا ثم إتقانها والتحدث بها ثانيا، وبخاصة في عواصم المدن بعد اختلاط العرب الفاتحين بالمغاربة[1].

وعندما حل العرب ببلاد المغرب بدأوا بنشر ثقافتهم منذ الأيام الأولى للفتح حيث أسسوا مسجدين أحدهما في طرابلس، والثاني في جنزور[2]، وذلك في

---

(1) كان تواجد العرب الفاتحين في بداية الأمر في المدن الساحلية كبرقة، وطرابلس، رغم وصول عقبة بن نافع إلى منطقة زويله جنوب ليبيا حالياً ـ ثم تونس عند تجدّد الفتح بعد توقفه في عهد الخليفة عمر بن الخطاب انظر ابن عبد الحكم: فتوح إفريقية والمغرب، ص 34 وما بعدها، البلاذري: فتوح البلدان، ص 227.

(2) جنزور: قرية تقع إلى الغرب من طرابلس على بعد 13 كيلومتر. انظر التجاني: الرحلة، ص 214 ـ 215.

حملة عمرو بن العاص عام 22 هـ / 640م. التي لم تتعد مدينة صبراته[1].

وتتابعت الفتوحات الإسلامية صوب بلاد المغرب لتزيد في ترسيخ أقدام المسلمين وتزيد في مساحة الأراضي التي يتم بسط النفوذ عليها، ويتم تبعا لذلك نشر الثقافة الإسلامية، لذلك كان تتابع الحملات ودقة تنظيمها فكانت حملة عبد الله بن سعد بن أبي سرح عام 27 هـ / 647م. والتي حققت نتيجتين هامتين:

الأولى سياسية: تمثلت في انتصار حاسم أدّى إلى مقتل الوالي البيزنطي جرجير في موقعة سبيطلة.

والثانية ثقافية: تمثلت في أن عددا من صحابة رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ كانوا على رأس هذه الحملة، وكانوا من حفظة القرآن، وكان بعضهم من كتاب الوحي والمتبحرين في علم الحديث[2].

وعلى الرغم من وجود عدد كبير من علماء الإسلام في حملة عبد الله بن سعد بن أبي سرح، فإن الأثر الثقافي لتلك الحملة والحملات التالية ـ قبل استقرار المسلمين في بلاد المغرب ـ كان محدودا ولعل ذلك يرجع إلى أن العرب لم يستقروا في بلاد المغرب، إذ أنهم كانوا يعودون سريعا إلى المشرق لأسباب سياسية في الغالب.

ومهما يكن الأمر فإن الحملات الأولى للمسلمين على بلاد المغرب قد جعلت المنطقة تتهيأ شيئا فشيئا للدخول النهائي في حظيرة الدولة الإسلامية الكبرى. وبنفس الخطوات والنجاحات التي حققها المسلمون على الصعيد السياسي حققوها على الصعيد الثقافي، ولو أنها كانت بدرجة أقل، وغير ملموسة مع بداية الفتح. ذلك أن الانتصارات العسكرية كانت لا تستغرق وقتا طويلا في حين تستغرق عملية الثقافة وقتا طويلا وجهدا كبيرا، ومع ذلك فإنها لم تتوقف رغم

(1) صبراته: مدينة أثرية قديمة، يرجع تاريخ تأسيسها إلى أيام الفينيقيين. ثم أعاد الرومان تجديدها بعد انتصارهم على قرطاجة في الحروب البونية. وهي تبعد مسافة 80 كيلو متر غرب طرابلس. انظر ياقوت: معجم البلدان 4/ 226.

(2) كانت الحملة تضم عدداً كبيراً من الصحابة من بينهم عبد الله بن عباس المعروف بحبر الأمة لسعة علمه بالكتاب والسنة.

توقف الفتح. ذلك أن أعدادا من المتطوعين المسلمين كانوا لا يغادرون المناطق التي فتحها المسلمون ـ وبخاصة الآمنة منها ـ ومن خلال ذلك كانوا ينشرون مبادئ الإسلام وتعاليمه[1]. ولعلّ ذلك من بين الأسباب التي مكنت المغاربة من إتقان اللغة العربية وتعلم تعاليم الإسلام في زمن غير طويل.

وعلى الرغم من تتابع الحملات العسكرية التي استؤنفت بعد قيام الدولة الأموية فقد كانت في مجموعها تحقق مكاسب مادية مما حدا ببعض المؤرخين إلى الإشادة بتلك الحملات وما حققته من مكاسب مادية بلغ نصيب الفارس ـ في بعض منها ـ ثلاثة آلاف دينار والرّاجل ألف دينار[2].

ولعل بداية استقرار المسلمين الفاتحين لبلاد المغرب، واتصالهم بالمغاربة، كان عقب حملة عقبة بن نافع الفهري، وذلك لإصراره على بناء مدينة قال إنه يريدها أن تكون عزا للمسلمين، أي إنها تكون مقاما ومستقرا لهم في بلاد المغرب لنشر تعاليم الإسلام، وثقافة المسلمين. فكانت هذه الخطوة من جانب عقبة بن نافع إيذانا ببداية فعلية لاستقرار المسلمين، وزيادة توسعهم في بلاد المغرب، فقد استطاع عقبة بن نافع مدّ فتوحاته غربا إلى البحر المحيط، ليعم الإسلامي السياسي ـ على الأقل جميع بلاد المغرب من برقة شرقا إلى المحيط الأطلسي غربا.

على أن ذلك لا يعني أن المسلمين قد استقروا في بلاد المغرب بصورة نهائية، وأن الثقافة الإسلامية قد أخذت طريقها إلى الانتشار بشكل مبرمج مدروس، ولكنها تعتبر خطوة هامة لترسيخ أقدام المسلمين في بلاد المغرب بشكل نهائي، واجتثات بقايا النفوذ البيزنطي في المنطقة.

ولعل السياسة التي انتهجها أبو المهاجر دينار، الذي تولى بعد ولاية عقبة الأولى، قد أثمرت في اعتناق عدد من الزعامات المغربية للإسلام، وعلى رأسها كسيلة بن لمزم ـ وعدد كبير من أتباعه، ولكن عزل أبي المهاجر، وعودة عقبة بن نافع في ولاية ثانية عام 62 هـ / 682م. أدّت إلى تجدد حركة الفتح، فكانت هزائم

(1) الدباغ، وابن ناجي: معالم الإيمان 1/ 32.

(2) ابن عبد الحكم: فتوح إفريقية والمغرب، ص 37، الكعاك، عثمان: محاضرات في مراكز الثقافة في المغرب، ص 14.

وانتصارات للمسلمين تأخر بسببها نشر الثقافة الإسلامية، وافتقدت خلاله المنطقة عامل الاستقرار، الذي يعتبر ضروريا لنشر الثقافة، ومع ذلك فإن بناء مدينة القيروان منذ عام 50 هـ / 670م، وبناء جامعها الكبير، قد أوجد ظروفا أفضل لإرشاد المغاربة ووعظهم وتعليمهم.

ومع مجيء المسلمين في حملة جديدة بقيادة حسان بن النعمان الغساني، ومن بعده موسى بن نصير (78 ـ 95م / 698 ـ 714م)[1] اللذين أتما فتح بلاد المغرب، وتأهب المسلمون لفتح الأندلس أيضا.

ومن ثم يمكن القول أنه خلال الفترة سالفة الذكر ازداد عدد المساجد في بلاد المغرب، كما ازداد عدد المسلمين بحيث تمكنوا من تعليم المغاربة اللغة العربية وتعاليم الإسلام[2].

ولعل أول اتصال ثقافي منظم بين المشرق والمغرب ـ بعد إتمام الفتح ـ تلك البعثة التي أرسلها الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز (99 ـ 101 هـ / 718 ـ 720م)، والتي سبق الحديث عنها، وعن دورها في تأكيد وترسيخ إسلام المغاربة[3].

وإثر ذلك تنافس الميسورون من العرب والمغاربة على حد سواء في بناء المساجد الخاصة التي أقامها أصحابها لتكون مؤسسات دينية تعليمية واعظة ومرشدة لثقافة إسلامية صحيحة وراسخة تلقى فيها الدروس احتسابا لوجه الله.

وقد شاعت هذه المساجد وانتشرت على امتداد بلاد المغرب، وقامت بدور فعال في إرساء الثقافة الإسلامية، وتوسيع قاعدتها، وبخاصة بين الطبقات الشعبية. ومن أشهر المساجد الخاصة مسجد الحبلي، ومسجد أبي ميسرة، ومسجد ابن خيرون الأندلسي بإفريقية، ومسجد الشعاب بطرابلس، ومسجدا فاس اللذان بنتهما فاطمة (أم البنين) وأختها مريم[4].

---

(1) المالكي، رياض النفوس، 1/ 69 تحقيق: حسين مؤنس.

(2) الرقيق القيرواني: تاريخ إفريقية والمغرب، ص 40، ويذكر أن جيش موسى بن نصير كان يضم سبعة وعشرون من العرب تركهم موسى ليعلموا المغاربة القرآن.

(3) أبو العرب تميم: طبقات علماء إفريقية وتونس، ص 84 ـ 85، النويري: نهاية الأرب: 24/ 56.

(4) ابن أبي زرع: روض القرطاس، ص 54 وما بعدها.

هذه أبرز سمات مرحلة الخلافة الأموية وأثرها في ثقافة وإسلام المغاربة. فما هي أبرز سمات الثقافة الإسلامية في بلاد المغرب أيام الخلافة العباسية؟

الواقع أنه منذ قيام الخلافة العباسية عام 132 هـ / 749م. وانتقالها من دمشق إلى بغداد، أصبح ولاة المغرب يشعرون في أحيان كثيرة، بنوع من الاستقلالية، وبخاصة عندما حكم العقبيون (أحفاد عقبة بن نافع) والمهالبة. وكان لابد لتحقيق هذه الغاية أن تنشط الحركة الثقافية ليزاحم العلم المغربي العلم المشرقي، ولذا انكبَ الولاة على تأسيس معاهد العلم، ودعوة المشهورين من اللغوين والنحويين والفقهاء، والأدباء والأطباء، والمبدعين عموما. وقد انتشرت هذه الظاهرة في بلاد المغرب والأندلس لتكوين جهاز علمي قادر على حمل لواء الثقافة الإسلامية.

ومن ثم أصبحت برقة، وطرابلس، والقيروان، وتاهرت، وفاس، وسجلماسة، منذ قيام الإمارات المستقلة بها، منائر للعلم والثقافة الإسلامية.

وظلّت الصلة بين أهل المشرق وبين أهل المغرب مستمرة ومتزايدة رغم المستجدات السياسية التي أفرزتها حركة الانفصال التي قامت بها مجموعة من الزعامات أسست على أثرها مجموعة من الإمارات التي سبق ذكرها، والتي تم قيامها في فترات زمنية متقاربة خلال القرن الثاني الهجري وإن كانت قد استكملت شخصيتها السياسية في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري / الثامن الميلادي. وقد أصبحت علاقة المغرب بالمشرق - من الناحية السياسية - منذ ذلك الحين لا تتعدى الارتباط الروحي الذي تمثله وحدة الخلافة الإسلامية، التي احترمها المغاربة، ولم يحاولوا خلال هذه الفترة إعلان أو إقامة خلافة في المغرب تتقاسم السلطة، وتنافس الخلافة في بغداد، وإن كانت الخلافة العباسية قد تآمرت على المنطقة - وخاصة الأدارسة العلويون - خوفا من ذلك[1].

وبالرغم من سوء العلاقات السياسية بين الإمارات المغربية - عدا الأغالبة -

(1) كلف العباسيون الأغالبة بالتآمر بصورة مستمرة على الأدارسة، مما أدى إلى مقتل إدريس الأول. ثم مولاه راشد، وكادوا ينجحون في قتل إدريس الأصغر. انظر الرفيق القيرواني: تاريخ إفريقية، والمغرب ص 190، ويذكر أن سبب كف إبراهيم بن الأغلب أذاه وتآمره عن إدريس الأصغر. أن أصحابه ثنوه ونصحوه بترك هذا الأمر.

والخلافة العباسية فإن العلاقات الثقافية لم تتأثر تبعا لذلك، فقد كانت الرحلة بين المغرب والمشرق، والعكس متواصلة، وبخاصة عند قيام المغاربة بتأدية فريضة الحج، الذي هو ركن من أركان الإسلام لذوي الاستطاعة، وكانت هذه الرحلة تسير عبر طريقين:

الأول: من المغرب الأقصى إلى المغرب الأوسط ثم إفريقية، ومنها بحرا إلى الإسكندرية.

الثاني: عبر الطريق البري من المغرب الأقصى فالأوسط إلى إفريقية. فطرابلس وبرقة ثم الاسكندرية إلى المدينة المنورة. وكان بعض العلماء من الحجاج يزورون بلاد الشام، والعراق، وربما خراسان أيضا. وكانت هذه الرحلة ـ في الغالب ـ لا تخلو من الغرض العلمي.

ثالثاً: الرحلة في طلب العلم
وأثرها في نشر الثقافة المذهبية
في بلاد الغرب

عندما استقبل المغاربة موجات العرب الفاتحين، أخذوا عنهم دينهم، ولغتهم، واجتهدوا ما استطاعوا لمنافستهم أو التفوق عليهم، واعتبروا أن العلم ليس حكرا على أحد، وأن تلقي العلم حق للجميع، وأن لطالبه الحق في الاتصال بالعلماء. والأخذ عنهم. ومن ثم حرص المغاربة على تلقي العلم من منابعه. فجالسوا مشاهير العلماء، وأخذوا عنهم ما ألفوا من كتب وما ألقوا من دروس.

كانت الرحلات الأولى لعلماء بلاد المغرب تتزامن مع موسم الحج لتأدية الفريضة ومقابلة العلماء ومناظرتهم والأخذ عنهم، وكان ملتقى المسلمين في الحج إضافة إلى تشاورهم في أمور دينهم ودنياهم، فإنه ملتقى لأصحاب المذاهب الفقهية والسياسية كما أنه ملتقى لاستقطاب العلماء أو القادة، وبخاصة أن ذلك العصر كان عصر التنافس بين الأمراء والخلفاء في احتضان العلماء، والفقهاء، والأدباء، والشعراء وأرباب الصنائع من نقاشين مهرة، ونحاتين، وخطاطين، وبنائين، وكلّ ما هو فريد نادر، ولّد في نفوس العلماء الرغبة في الرحلة لتحقيق الأغراض التي يرسمها العلماء لأنفسهم ووفق إمكانياتهم.

ولما كانت أغراض الرحلات متنوعة، فإن الرحلات الأولى للمغاربة المسلمين كانت تتركز في الدراسات الدينية كالفقه، والحديث، فاتصلوا بإمام دار الهجرة ـ مالك بن أنس ـ وكانوا يحظون عنده بالعناية والرعاية لنباهتهم من جهة، ولنشر مذهبه ببلاد المغرب من جهة أخرى، كما اتجه بعض علماء بلاد المغرب

إلى العراق للتفقه على مذهب الإمام أبي حنيفة وتلاميذه من بعده، ونهلوا من علمهم كما سبق توضيحه. فاختلط علم مالك، وعلم أبي حنيفة في بلاد المغرب حتى قال المقدسي بعد ذلك، وهو حنفي المذهب: «وببلاد المغرب والأندلس مالك وأبو حنيفة فمالك لأهل المغرب وأبو حنيفة لأهل المشرق»[1].

وقد أصبحت الرحلة تقليدا علميا حرص المغاربة على اتباعه جيلا بعد جيل. ذلك أنه بعد وفاة الأئمة لكبار أمثال مالك بن أنس (ت 179 هـ / 795م) ووفاة أبي حنيفة قبله (ت 150هـ / 768م) اتصل المغاربة بمن اشتهر من تلاميذهم سواء في المدينة المنورة أو مصر أو العراق، وأصبح التقليد السائد في الرحلة العلمية أن يتصل أصحاب كل مذهب بتلاميذ الإمام الذي يتبعون. كذلك ظلّ أتباع مذهب مالك يذهبون إلى المدينة المنورة في حين اتجه الأحناف صوب العراق، أما الخوارج من الإباضية فكانت وجهتهم صوب البصرة في بداية أمرهم، عند رأس الخوارج بها أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة[2].

ولما كانت الرحلة في طلب العلم تخصُّ فئة معينة في المجتمع، وأن هذه الفئة ذات رغبات مختلفة في التحصيل العلمي، ونوع العلوم، ذلك أن المجتمع يحتاج إلى العديد من البارزين في مجالات علمية مختلفة لايستطيع أن يستغنى عنها، وفي هذا الإطار يتحدث الغزالي فيقول: «أما فرض الكفاية فهو كل علم لا يستغنى عنه في قوام أمور الدنيا كالطب إذ هو ضروري في حاجة بقاء الأبدان، وكالحساب فإنه ضروري في المعاملات، وقسمة الوصايا والمواريث وغيرها. وهذه هي العلوم التي لو خلا البلد عمن يقوم بها حرج أهل البلد، وإذا قام بها واحد كفى، وسقط الفرض عن الباقين... ولا يتعجب من قولنا أن الطب والحساب من فروض الكفايات، فإن أصول الصناعات أيضا من فروض الكفايات كالفلاحة، والحياكة، والسياسة بل الحجامة»[3].

---

(1) المقدسي: أحسن التقاسيم، ص 236.

(2) البعطوري: كتاب سيرة أهل نفوسة، مخ، ورقة (3)، جناو بن فتى، وعبد القهار بن خلف: أجوبة علماء فزان، المجموعة الأولى، ص 14 ـ 15. ويذكر أن علاقة علماء الإباضية بالبصرة كانت قبل البعثة إذ يذكر أن ابن مغيطر الجناوني رحل إلى البصرة قبل هؤلاء وتتلمذ على أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة، ورجع إلى الجبل وجلس إلى الإفتاء.

(3) الغزالي: إحياء علوم الدين 1/ 24. المنوني، محمد: هدي السيرة النبوية في التربية

وقد كانت الرحلة إلى الحج ـ عند العلماء بصورة خاصة ـ فرصة للاتصال بنظرائهم. ولذلك كان علماء بلاد المغرب يتجهون إلى المدينة المنورة لزيارة قبر الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ والاتصال بمالك في حياته ثم بتلاميذه من بعده، كما أن التقاء العلماء من جميع بلاد الإسلام في موسم الحج يتيح الفرصة للتشاور والتناظر. وبخاصة في أمور الدين، وقد شاع ذلك بين المغاربة، ونظرائهم من علماء المسلمين، منذ النصف الثاني من القرن الثاني الهجري / الثامن الميلادي. وطيلة القرنين الثالث والرابع الهجريين / التاسع والعاشر الميلاديين، فقد كان موسم الحج يجمع العديد من العلماء وأصحاب الاتجاهات السياسية والمذهبية المختلفة، فقد كان التقاء أبي عبد الله الشيعي الداعي العبيدي بوفد قبيلة كتامة في موسم الحج، ومنها انطلق، وأسس الدولة العبيدية. لكنّ جل علماء المغرب كانوا على اتصال بالإمام مالك بن أنس، فقد أوردت كتب الطبقات المالكية عددا ممن حضر مالكا، وسمع منه، ونقل كتابه الموطأ إلى بلاد المغرب، ومنهم علي بن زياد، وعبد الله بن غانم، وعبد الله بن فروخ والبهلول بن راشد، وتشير هذه الكتب (كتب الطبقات) إلى أن مالكا كان كثير الإعجاب بعلماء المغرب، فكان يلقب البهلول بن راشد بعابد بلده، وعبد الله بن فروخ بفقيه بلده، وكان يجلسه إلى جواره، وكان مالك قليلا ما يفعل ذلك مع غيره[1].

وقد أدّى إتصال العلماء المغاربة بإمام دار الهجرة، أن انتشر مذهبه وساد في بلاد المغرب، وإن كنا لا نعلم تماما وبدقة المناطق التي انتشر فيها مذهب مالك أول الأمر إلا أن كتب الطبقات تشير إلى أنه لم يتعد انتشاره إفريقية وطرابلس في بداية الأمر.

ولكن أتباع مالك وتلاميذه عملوا على انتشار المذهب، واعتبروا ذلك من مسؤلياتهم فألّفوا الشروح وكوّنوا مراكز للدعاية أو الدعوة فاتخذوا من القيروان

والتعليم، مجلة دعوة الحق عدد 253/ اكتوبر ـ نوفمبر ـ دجنبر ـ الرباط 1985م. ص 18.

(1) المالكي: رياض النفوس 1/ 179، ويذكر أن مالكاً التفت إلى أصحابه وقال ـ عن عبد الله ابن فروخ، هذا فقيه بلده.

الدباغ، وابن ناجي: معالم الإيمان 1/ 265، عياض: تراجم أغلبية، ص 42، الرقيق القيرواني: م.س، ص 144.

وتونس ـ أول الأمر ـ مركزا للدعاية (الدعوة) فكان علي بن زياد في تونس، وأسد ابن الفرات تلميذه بالقيروان(1).

ونتيجة لتلك الدعوة أصبح المذهب المالكي ماثلا فيما دوَّنه أسد بن الفرات في الأسدية ثم عدلها سحنون بن سعيد في «مدونته»، التي أصبحت تمثل فقه مالك بعد ذلك ليس في القيروان، وتونس فحسب بل عمت سائر أنحاء بلاد المغرب، وإن كان انتشار مذهب مالك قد تأخر قليلاً في بعض جهات بلاد المغرب.

وقد ساعد على انتشار مذهب مالك في معظم أجزاء بلاد المغرب أن تلاميذه كانوا منتشرين ليس في بلاد المغرب فحسب بل في مصر والأندلس أيضا. وكان هؤلاء جميعا يعملون على نشر المذهب وحماية أتباعه من منافسة المذاهب الأخرى التي انتشرت أولا في المشرق ثم انتقلت إلى بلاد المغرب.

وحتى يستمر مذهب مالك قويا في بلاد المغرب، فإن العلماء المغاربة استمروا في الاتصال بتلاميذ مالك بعد وفاته، وبخاصة تلاميذه في مصر حيث كانوا أكثر عددا، فكان من بينهم الإمام عبد الرحمن بن القاسم العتقي، وأصحابه من أمثال أشهب، وابن وهب، وابن عبد الحكم وغيرهم.

ولما كان تلاميذ مالك قد انتشروا في كثير من بقاع العالم الإسلامي، فإن هذا المذهب قد انتشر تبعا لانتشار أتباعه، ففي بلاد الأندلس كان زياد بن عبد الرحمن المشهور بشبطون، ويحيى بن يحيى الليثي وغيرهما.

وفي العراق مركز الخلافة العباسية ـ كان عبد الله بن مسلمة القعنبي، إضافة إلى أصحاب مالك الذين تولّوا الأمر بعده بالمدينة المنوّرة، ومنهم عبد الله بن نافع، وعبد الملك بن الماجشون، فأصبح مذهب مالك منتشرا في خمس مراكز بعد أن كان مقتصرا على مركز واحد في حياته.

---

(1) ن.م، 1/234، ويذكر أن علي بن زياد أول من أدخل جامع سفيان الثوري، وموطأ مالك ولم يكونوا يعرفونه من قبل، ابن عاشور، محمد الفاضل: المحاضرات المغربيات، ص 76.

ولما كانت مصر تقع في الطريق إلى الحج لذا كان المغاربة يتصلون بعلمائها أكثر من غيرهم.

وقد فتح مذهب مالك في بلاد المغرب الباب أمام أتباعه للاجتهاد، في إطار كتابه «الموطأ» فشرحوه وبسطوه، وحاولوا أن يؤلفوا فيه كتب النوازل، أي تطبيق المسائل الفقهية على مذهب مالك على ما يقع من مسائل، فألفت الكتب الجامعة لمسائل الفقه المالكي، ففي الأندلس ألّف عبد الله بن حبيب «الواضحة» كما صدر مختصر ابن عبد الحكم بمصر، ووضع سحنون بن سعيد «المدونة» وأصبح المذهب المالكي بفضل علمائه واجتهادهم مضبوطا في مسائله وفروعه.

ولعلّ التطوّر الذي حدث للمذهب المالكي عبر الطبقات المتتالية من العلماء، هي محاولة في مسايرة ما يستجد من مسائل فتحت باب الاجتهاد، وظهرت إثر ذلك كتب التهذيب التي هذّبت بها الكتب القديمة، وقد توزع هذا الجهد على اتباع مالك في بلاد المغرب، والأندلس، ومصر والعراق، والمدينة المنوّرة[1]..

وكان لكل طبقة من العلماء في بلاد المغرب جهدها في تثبيت واستمرار مذهب مالك خاصة مع وجود المذهب الحنفي، وأتباعه في القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي، ووجود المذهب الشيعي الاسماعيلي في القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي.

1 ـ الأحناف في بلاد المغرب:

لتوضيح الصورة حول مذهب أبي حنيفة، وممارسة أتباعه، يجب التعرف على مؤسس هذا المذهب، وما كان يدعو إليه من خلال آرائه الاجتهادية، ومذهبه القائم على الرأي والقياس فأبو حنيفة النعمان بن ثابت (80 ـ 150 هـ / 700 ـ 768م) ينسب إلى أسرة فارسية الأصل استوطنت الكوفة، وبها كان مولد أبي حنيفة، وتعلمه مبادئ العلم.

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص 356 ـ 357، ابن عاشور، محمد الفاضل: م.س، ص 77 ـ 78.

وعندما أنهى أبو حنيفة مراحل تعليمه الأولى، احترف التجارة فأصاب منها ربحا كبيرا، ولكن الحياة الثقافية المزدهرة بالكوفة استهوته فجالس علماءها فترة من الزمن ثم أخذ يتنقل بين مجالس العلماء وحلقاتهم ليتفقه في العلوم اللسانية، والشرعية، حتى أصبح أحد الأعلام المشهود لهم بالكفاءة في العلم.

ولم يكتف أبو حنيفة بما حصل عليه في الكوفة، بل ذهب إلى البصرة أيضا، وقد كان العراق في أيامه يشهد تقدما في مجالات العلوم المختلفة، وكان حافلا بعلماء الحديث والفقه، وأصحاب الفلسفة اليونانية وغيرهم من أصحاب الأهواء والملل والنحل، فمال أبو حنيفة في بداية أمره إلى علم الكلام، حتى أصبح أحد أعلامه، وناظر أصحاب الفرق الكلامية حتى أصبح مشهودا له في قوة الحجة ولكنه أعرض عن ذلك، واتجه إلى علوم الشريعة والفقه في الدين معرضا عن علم الكلام، وفي ذلك يقول أبو حنيفة: «كنت رجلا أعطيت جدلا في الكلام فمضى دهرٌ كنت فيه أتردد، وبه أخاصم، وعنه أناضل، وكنت قد نازعت الخوارج الإباضية، والصفرية وغيرهم، وكنت أعد الكلام أفضل العلوم، ثم علمت أنه لو كان فيه خيرٌ لتعاطاه السلف فهجرته»[1].

ورغم أن أبا حنيفة قد تخصّص آخر الأمر في الفقه وعلوم الشريعة، فإن تضلعه في علم الكلام قد أكسبه مقدرة فائقة على الحجة والمناظرة، وإمعان العقل في التفكير، وظهر ذلك جليا واضحا في منهجه الاجتهادي فيما بعد.

والملاحظ أن أبا حنيفة رغم اعتماده مذهب أهل السُنّة، والذّب عن الإسلام، فقد تأثر في آرائه التشريعية الاجتهادية ببعض النظريات الفلسفية. وقد ظهر ذلك جليا فيما أبداه من آراء جريئة اعتمد فيها على العقل، وقد رفع أصحابه شعارا يقولون فيه: «إنا نستعد للبلاء قبل نزوله»، لذلك نراهم يلجأون إلى التقدير وافتراض الصور والمسائل قبل حدوثها على أرض الواقع، ويفرضون لها أحكاما وحلولا قياسا على مشابهاتها[2].

وهنا يمكن أن نستنتج أن العالم مهما يكن عظيما فإنه لا يعدو أن يكون مرآة

(1) أبو زهرة: المذاهب الإسلامية، ص 21 ـ 22.

(2) المجدوب، عبد العزيز: الصراع المذهبي بإفريقية إلى قيام الدولة الزيرية، ص 77 ـ 78.

عاكسة لعصره وبيئته، فما هو نطق إذ نطق وإنما عصره نطق على لسانه، وما فكر إذ فكر، وإنما هو يحكي أصداء عصره، فوجود الاتجاهات المذهبية والعلمية المتعددة في البيئة التي عاش فيها أبو حنيفة قد انعكست على آرائه وأحكامه. وهذا خلاف للمالكية، إذ إن مالكا عاش في بيئة تختلف تماما عن بيئة أبي حنيفة، وقد انعكست أيضا على آرائه، فقد كان المالكية إذا سئلوا عن مسألة قالوا: «دعها حتى تقع». وعندما تقع ينظر في شأنها استنادا إلى الكتاب والسُّنة أو اعتمادا على القياس الواضح البين.

وقد عرف أصحاب أبو حنيفة بأصحاب الرأي، وذلك لما كانوا يثيرونه من مسائل ويفترضون من وقائع وقضايا، ويسألون بمقتضى هذه الصيغة: «أرأيت لو وقع كذا؟....».

وقد أدّى وجود مذهبين في بلاد المغرب، وهما مذهب مالك، ومذهب أبي حنيفة إلى وجود نوع من المنافسة بين علماء المذهبين ـ خاصة في إفريقية زمن الأغالبة، وقف خلاله علماء مذهب مالك تساندهم أغلبية من العامة موقف المعارضة من علماء مذهب أبي حنيفة، الذي كانت تسانده السلطة الحاكمة في إفريقية، لأنه مذهب الدولة الرسمي. فكان القاضي بالقيروان في الغالب من أتباع مذهب أبي حنيفة، ولكن بوجود قاعدة كبيرة من العامة تدعم علماء مذهب مالك لذا وقف علماء المالكية ندا قويا في مواجهة أتباع مذهب أبي حنيفة، وأمراء الأغالبة وبخاصة في قضايا مهمة مثل قضية تحليل النبيذ التي يقول بها الأحناف(1). وقضية القول بخلق القرآن التي ظهرت بالمشرق زمن الخليفة العباسي المأمون (198 ـ 218هـ/ 813 ـ 833م) ودخلت إفريقية من هذا الباب.

وقد أثارت هذه القضايا جدلا كبيرا بين علماء المذهب المالكي، ونظرائهم الأحناف الذين كانت تساندهم السلطة الأغلبية في القيروان، ومهما يكن من أمر فإن المناظرات التي حدثت حول تلك القضايا وغيرها من القضايا الشرعية المختلف عليها قد أثرت الحياة الثقافية، وظهرت فيها القدرة على المجادلة

(1) المالكي: رياض النفوس 1/ 288، ويعطي صورة حول النقاش الذي دار بين أسد بن الفرات وأبي محرز قاضي إفريقية في حضرة الأمير الأغلبي زيادة الله حول تحليل النبيذ.

والحجة والإقناع، رغم المكائد التي كان يحيكها بعض علماء الأحناف للإيقاع بين علماء المالكية وبين السلطة الأغلبية[1].

على أن الازدهار الثقافي الذي أفرزته المناظرات بين المالكية والأحناف في القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي، صار تقليدا في بلاد المغرب - وبخاصة في إفريقية - ففي هذه المرحلة كان الأحناف - بالرغم من قلة عددهم - مقارنة بأتباع مذهب مالك وبخاصة بين العامة، يحضون بتأييد السلطة المركزية في القيروان لأن مذهب أبي حنيفة كان المذهب الرسمي للإمارة الأغلبية[2].

ومن ثم كان معظم القضاة، وأصحاب المناصب العليا في الإمارة الأغلبية، في الغالب حتى سقوطها عام 296 هـ / 909م - من الأحناف رغم تولي بعض علماء المذهب المالكي للقضاء، وغالبا ما يحدث ذلك عندما تمر الإمارة الأغلبية بأزمات سياسية، لكي تستقطب أتباع مذهب مالك، وتسكن غضب العامة.

وعلى الرغم من محدودية انتشار المذهب الحنفي بالمغرب عموما، فإن أتباعه كانوا بإفريقية منذ زمن مبكر، حيث كان أسد بن الفرات أول من اتصل بتلاميذ الإمام أبي حنيفة، وأخذ عنهم وألقى دروسا في المذهبين الحنفي والمالكي، ولم يكن ممن يقولون بمسألة القول بخلق القرآن رغم تقلده منصب القضاء بإفريقية، وأسندت له مهمة قيادة الجيوش في صقلية التي فتحت على يديه[3].

وكان أتباع مذهب أبي حنيفة يسمون الكوفيين أو العراقيين، وكان لهم دورهم في الحياة السياسية والثقافية بالقيروان، وبخاصة أولئك الذين كانوا يفدون على إفريقية من بغداد ويتقلدون المناصب العليا في الإمارة الأغلبية.

ولكن حِدّة النزاع بين المالكية والأحناف في إفريقية كانت نتيجة لممارسات

(1) الخشني: علماء إفريقية، ص 236. ويذكر أن سحنون بن سعيد كاد أن يهلك بسبب مسألة القول بخلق القرآن.

(2) Vonder hayden. M: La berbérie orientale sous la dynastie des benôu Arlab. 800-909. Paris, 1907. p. 140-141.

(3) المالكي: م.س، 1/ 272 - 273.

بعض القضاة الأحناف الذين وصفهم أصحاب كتب الطبقات المالكية بالعسف والقسوة في إصدار الأحكام، وهذا الحكم من جانب المالكية ـ رغم المبالغة ـ يرجع إلى ممارسة بعض قضاة الأحناف وتعسفهم ضد علماء مذهب مالك، فقد أورد الخشني أسماء عددا من قضاة الأحناف بإفريقية، وصف بعضهم بالجور والعسف، وعدم الاحتكام إلى الحجة، والإقناع، ومن بين هؤلاء ابن عبدون القاضي الذي امتحن على يديه بعض علماء المالكية. منهم ابن عبدون العطار، وابن المدائن وأبو القاسم مولى مهرية وغيرهم، وكان الأمير الأغلبي إبراهيم بن أحمد يقول بعد عزله: «لو ساعدته لجعلت له مقبرة على حِدة»[1].

على أنه من الجدير بالملاحظة أن أغلب علماء المذهب الحنفي قد اعتنقوا طواعية المذهب الشيعي ـ عندما حلّ العبيديون مكان الأغالبة ـ وتولوا مراكز قضائية وغيرها في دولة بني عبيد، خلافا لأتباع مذهب مالك الذين كانوا أكثر تمسكاً بمذهبهم، ومقاومة للسلطان، ولعلّ ذلك يرجع إلى أن الإمام مالك، كان في حياته يحرض أتباعه على عدم تقلد المناصب، والاكتفاء بالدفاع عن العامة، وحقوق الناس، وفق تعاليم الشريعة الإسلامية السمحة[2].

2 ـ الشيعة بإفريقية وموقف علماء مذهب مالك منهم:

كان لقيام الدولة العبيدية بإفريقية أثره الواضح على الاتجاه الثقافي في بلاد المغرب خلال القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي. إذ إنه رغم تعاطف أهل المغرب مع آل بيت الرسول صلّى اللّه عليه وسلّم، ومع علي وأبنائه لما لحق بهم من مآسي تبلورت في التأييد الواضح لقيام الدولة الإدريسية منذ عام 172 هـ / 787م. ولكن المذهب الشيعي قد دخل بلاد المغرب قبل قيام دولة الأدارسة بزمن قصير ـ حسب المصادر الشيعية ـ التي تشير إلى أن رجلين أحدهما يدعى أبا

(1) الخشني: م.س، ص 242 ويذكر أنه استطال على طبقة المدنيين (أي أتباع مذهب مالك).

(2) تشير كتب الطبقات إلى العديد ممن عملوا في دولة بني الأغلب «الأحناف» ثم دولة العبيديين، الشيعة بعدهم، ومن أمثال هؤلاء أبو اليسر الرياضي، وأبو هارون البغدادي، وكثير من قضاة الأحناف، انظر حول هذا الاتجاه، الخشني: علماء إفريقية، ص 292، وما بعدها، حيث يذكر من تشرق من الأحناف عقب دخول العبيديين إلى إفريقية.

سفيان، والآخر يعرف بالحلواني أرسلا إلى بلاد المغرب، من قبل الإمام جعفر الصادق، وأمرهما أن يبسطا ظاهر علم الأئمة على أن يقيما بعيدا عن إفريقية، وأن يفترقا حتى لا ينكشف أمرهما[1].

وكانت هذه البعثة أساس نشر المذهب الشيعي في بلاد المغرب، ولكن رغم محدودية انتشار هذا المذهب بفضل جهود هذين الرجلين فإنه عندما جاء صاحب البذر أبو عبد الله الشيعي مرفقا بوفد حجيج كتامة إلى بلاد المغرب تمكن ـ بعد مصاعب جمة ومعارك عديدة ـ من القضاء على الإمارات القائمة في بلاد المغرب، وأصبحت أملاك تلك الإمارات تحت سيطرة الدولة العبيدية.

فإذا كان العبيديون قد استطاعوا سياسيا أن يُقيموا دولة في بلاد المغرب فإن مذهبهم الذي أرادوا فرضه بالقوة تارة وبالترغيب تارة أخرى، قد لقي معارضة كبيرة من جانب علماء مذهب مالك.

إذن ما هي الأسباب التي أدت إلى معارضة أتباع مذهب مالك للمذهب الشيعي؛ وللدولة العبيدية عموما؟

والإجابة على ذلك تتطلب دراسة المذهب الإسماعيلي، وما يذهب إليه العبيديون من اعتقادات تتضمن الاعتقاد القائم على أحقية آل بيت الرسول من علي وفاطمة بزعامة المسلمين، ولكن كثيرا من الرعايا السُّنيين لم يقبلوا هذه الدعوة، أضف إلى ذلك أن عبيد الله المهدي ـ الذي ظهر بعد استتار ـ رأى منذ البداية أن يقرّر في أذهان رعيته ـ على ما تقول المصادر السنّية ـ كثيرا من مبادئ الإسماعيلية المتطرفة، فأظهر التشيع، ونشر أموراً تخالف في أحيان كثيرة قواعد الإسلام.

وللدلالة على ذلك نعرض لبعض آراء السنيين في سياسة عبيد الله المهدي ثم نحاول الموازنة بينها وبين آراء الاسماعيلية.

يقول ابن عذارى المراكشي: «أظهر عبيد الله التشيع القبيح، وسبّ أصحاب

---

(1) النعمان: افتتاح الدعوة، ص 54، وما بعدها، إدريس عماد الدين القرشي: عيون الأخبار وفنون الآثار، 4/ 324 ـ 325. ويحدد ذهابهما إلى المغرب عام 145هـ، أي قبل قيام دولة الأدارسة بحوالي 27 سنة.

النبي وأزواجه حاشا علي بن أبي طالب، والمقداد بن الأسود، وعمار بن ياسر، وسلمان الفارسي، وأبي ذر الغفاري[1]، وزعم أن أصحاب النبي ارتدوا بعده غير الذين ذكرهم، ومنع المروزي ـ القاضي الشيعي ـ الفقهاء من أن يفتي أحدهم إلا بمذهب زعم أنه مذهب جعفر بن محمد (الصادق)... ومدحت الشعراء عبيد الله المهدي بالكفر فاستجازه[2]..

وردّ على ذلك بعض أهل القيروان ببيتين من الشعر يسخر فيها ويتهكم على عبيد الله المهدي، وقدرته على معرفة الغيب، وعملوا على أن يعلم المهدي بهاتين البيتين، اللذين يقول صاحبهما:

الجور قد رضينا لا الكفر والحماقه

يا مدّعي الغيوب من كاتب البطاقه[3]؟

ويوجز كاتب آخر هو ابن حماد بعض الممارسات التي أحدثها العبيديون أول دخولهم إفريقية بقوله: «وكان مما أحدث عبيد الله أن قطع صلاة التراويح في شهر رمضان، وأمر بصيام يومين قبله، وقنت في صلاة الجمعة قبل الركوع، وجهر بالبسملة في الصلاة المكتوبة، وأسقط من آذان صلاة الصبح ـ الصلاة خير من النوم، وزاد حيّ على خير العمل محمد وعلي خير البشر، ونص الأذان طول مدة بني عبيد بعد التكبير والتشهدين حيّ على الصلاة وحيّ على الفلاح «مرتين» حيّ على خير العمل، محمد وعلي خير البشر «مرتين» «مرتين» لا إله إلا الله مرة. ثم يقول: أحياك الله يا مولانا حافظ نظام الدنيا والدين جامع شمل الإسلام

---

(1) ابن عذارى: البيان بالمغرب 1/159، النوبختي: فرق الشيعة، ص 18، ويذكر أنهم أول من عرفوا بالتشيع.

(2) ن.م، 1/159 ـ 160، ويورد أبياتاً مدح بها الشاعر محمد البديل، عبيد الله المهدي. وهي:

حلّ برقادة المسيح حلّ بها آدم ونوح

حلّ بها أحمد المصطفى حلّ بها الكبش والذبيح

حلّ بها الله ذو المعالي وكل شيء سواه ريح

(3) ن.م، 1/160.

والمسلمين، وأعزّ سلطانك جانب الموحدين، وأباد بسيوفك كافة الملحدين، صلّى عليك وعلى آبائك الطاهرين، وأبنائك الأكرمين صلاة دائمة إلى يوم الدين وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين»(1).

ولم يقتصر المؤرخون السنيون على ذلك الاتهام، ولكنهم قالوا: إن عبيد الله المهدي كان يعمل على هدم الإسلام متسترا بالتشيع، وهذه التهمة نفسها التي رمي بها عبد الله بن ميمون القداح(2).

وقد حاول العبيديون نشر مذهبهم بالقوة بين الناس وفي ذلك يقول ابن الأثير: «وأمر عبيد الله المهدي يوم الجمعة بذكر اسمه في الخطبة في جميع البلاد وتلقب بالمهدي أمير المؤمنين، وجلس بعد الجمعة رجل يعرف بالشريف، ومعه الدعاة، وأحضروا الناس بالعنف والشدة، ودعوهم إلى مذهبهم فمن أجاب أحسن إليه ومن أبى حبس، فلم يدخل في مذهبهم إلا بعض الناس، وهم قليل وقتل كثير ممن لم يوافقهم على قولهم»(3).

غير أن المصادر الإسماعيلية تؤكد غير ما ذهبت إليه مصادر السنّة، وتؤكد غير ذلك، وتبين أن المهدي وغيره من خلفاء العبيديين، كانوا لا يخالفون الشريعة، ويضربون الأمثلة الكثيرة التي تنقض دعاوى السنّيين. فهذا النعمان المغربي يقول: «بلغنا عن المهدي أن رافعا رفع إليه نصيحة فيما يزعم يقول فيها: «إن العامة لو طولبوا بمذاهبهم، وأجرى الحكم بها عليهم في تركهم توريث ذوي الأرحام وردّهم كثيرا من ذلك في قول كثير منهم، إلى بيت المال في ذلك توفير للمال من حيث لا ينكرونه ولا يدفعونه، وأن المهدي أنكر ذلك من قوله، واشتاط غضبا عليه، وأمر بطلبه وقال: «ما أراد هذا بما قال إلا الطعن علينا، وأن نحكم بخلاف ما أنزل الله، وإنما أقامنا اللّه جلّ ذكره لنقيم دينه لعباده لا أن نكثر من دنياهم بما يأتي من غير حله»(4).

(1) ابن حماد: أخبار ملوك بني عبيد وسيرتهم، ص 15 ـ 16، المقدسي: أحسن التقاسيم، ص 236، ويذكر أن صلاة التراويح لا تقام في بلاد المغرب زمن العبيديين.

(2) النويري: نهاية الأرب 19/26 ـ 17.

(3) ابن الأثير: الكامل: 6/133، المقريزي: اتعاظ الحنفاء، ص 92.

(4) النعمان: المجالس والمسايرات، ص 97.

وهذه الواقعة تبطل ما ذهب إليه السنيون في الطعن على عبيد اللّه المهدي، بل إن الاسماعيلية يذهبون إلى القول أن عبيد الله المهدي أنقذ العالم بإزالة الضلال، ونشر الدين الحق، ويرون أن المهدي خرج في وقت حاد فيه الناس عن الإسلام بكثرة البدع، وتزعم أئمة الضلال: فكان خروج المهدي، ودعوته الجديدة إلى الإسلام الصحيح، ولكن أتباع المهدي بالغوا وغالوا فيما قالوه عن المهدي: «أنه قائم الزمان... الذي يجمع الله له أمر العباد، ويظهره على الدين كلّه»[1] وقد يفهم مما نسبه أتباع المهدي إلى أن هذه الدعوة، والدولة العبيدية إنما تطمح لجعل العالم الإسلامي تحت رايتها.

ولو أخذنا بما كتبه الإسماعيلية في عبيد الله المهدي، لكان كثير مما وصف به السنيون المذهب الإسماعيلي غير صحيح، ولكن ينبغي أن نعي أن كتب الإسماعيلية مثل المجالس والمسايرات، ودعائم الإسلام للنعمان بن حيون المغربي أو غيرها من الكتب التي دونت بعد ذلك مثل كتب الداعي ادريس عماد الدين القرشي فإنها لا تمثل الواقع لأن كتب الظاهر التي استخدمها الإسماعيلية للردّ بها على أهل السنّة، تتفق إلى حدٍّ كبير مع مذهب أهل السنة على عكس كتب الباطن التي توضح حقيقة المذهب الاسماعيلي، والتي كانت تطبق فعليا في إفريقية مما دعا علماء المالكية بها إلى الوقوف في وجه العبيديين ومناصرة الثورات التي قامت ضدهم.

وفي ذات الوقت لا يمكن تصديق جميع ما رمى به السنيون - والمالكية على وجه الخصوص... عبيد الله المهدي، ولكن يمكن أن نفسر وبشيء من الاطمئنان أن عبيد الله المهدي كان مخلصا لقواعد المذهب الإسماعيلي، ويعتقد أن حركته حركة إصلاحية جاءت لتنتشل الإسلام وتخلصه مما علق به من شوائب تستوجب حركة إصلاحية شاملة، فحاول المهدي إدخال هذه القواعد والتغييرات، وحاول فرضها بكل الطرق والوسائل التي رفضها أهل إفريقية - على وجه الخصوص - ووقف أتباع مذهب مالك رافضين ما أظهره العبيديون وعدوا ذلك كفرا، ووصفوا عبيد الله المهدي بالخبث والعداوة للإسلام، وأنه يتستر وراء التشيع، وأنه حريص

---

(1) ابن عذارى: م.س، 186/1، ويذكر مبالغة الدعاة في عبيد الله المهدي، إذ قال أحدهم لأهل القيروان: «إنه يعلم سركم ونجواكم».

على إزالة الملّة الإسلامية[1].

ومما لا نزاع فيه أن المهدي ودعاته كانوا يعملون على أن يحل المذهب الشيعي في جميع ربوع بلاد المغرب ـ والعالم الإسلامي بأسره، متخذين من شخصية المهدي وسيلة لاستقطاب الناس ودعوتهم للدخول إلى المذهب الشيعي فأخذوا يدفعون بين الناس عنه كثيرا من الصفات التي تحيطه بهالة من التقديس، وبالغ الدعاة في ذلك، حتى إنهم كان يقول بعضهم لبعض، هو المهدي ابن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم. وحجة الله على خلقه، ويقولون «هو رسول الله» ويقول بعض المغالين منهم، هو الله الخالق الرازق[2].

لذا لم يتردّد علماء إفريقية في وصف العبيديين بصفات الكفر والخروج عن الدين.

ولم يكتف أتباع مذهب مالك بذلك ولكنهم ظلّوا طيلة وجود العبيديين ببلاد المغرب يرفعون راية العصيان للعبيديين، وتحمّلوا خلال ذلك كثيرا من أصناف التعذيب والقتل، ولكن رغم ذلك فإن دخول المذهب الشيعي قد أفرز ظاهرة، واتجاها مذهبيا وثقافيا جديدا زادته تلك المناظرات التي جرت بين المالكية والشيعة نضوجا[3].

وقد أخذ علماء مذهب مالك في التصدّي للعبيديين جيلا بعد جيل حتى خروج العبيديين إلى مصر عام 361 هـ / 971م، وانتصار المذهب المالكي آخر الأمر في عهد الدولة الزيرية وبخاصة في عهد المعز بن باديس، الذي نكب في عهده أتباع الشيعة عام 406 هـ / 1002م.

لقد أدّى وجود أتباع المذاهب إلى صراع عنيف بينها سواء في المشرق أو

---

(1) أبو شامة: كتاب الروضتين في أخبار الدولتين 1/ 201.

(2) ابن عذارى: م.س، 1/ 186، ويذكر ما يصف به بعض المغالين من الشيعة، عبيد الله المهدي.

(3) الخشني: علماء إفريقية ص 258 ـ 278، حيث يورد عدداً من المناظرات بين المالكية ودعاة العبيديين، فكان سعيد بن الحداد المدافع عن مذهب مالك، وأبو العباس أخو الداعي المدافع عن المذهب الشيعي.

في المغرب فهل كان المسلمون الأوائل يتعصبون لإمام معين؟ وهل كان الأئمة يدعون أتباعهم للتعصب إلى مذاهبهم؟

والواقع أن المسلمين كانوا حتى خلال القرنين الأول والثاني الهجريين / السابع والثامن الميلاديين يأخذون فتاويهم الفقهية عمن يعرفون كفاءته في الفقه من المجتهدين كائنا من كان فيعملون بما يفتيهم به، رغم معرفتهم لاتجاهات ومدارس فقهية.

ومنذ منتصف القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي تبلورت المذاهب، وتحدّدت مناهج الأئمة، وأصبح لهم أشياع وأتباع يتعصبون لآرائهم فانقسمت الأمة إلى أحناف، ومالكية، وشافعية وحنابلة، وكذلك إلى معتزلة، وأشاعرة، وشيعة في مرحلة أخرى.

على أن الأئمة لم يكن يدور بخلد واحد منهم أن الأمة ستتفرق إلى شيع وطوائف تنحاز إلى إمام تتعصب له، وتأخذ بقوله دون سواه، إنما كان مطمح آمال الأئمة المشهورين الأربعة أو غيرهم من المجتهدين دراسة الشريعة وفق أحكامها لتبصير الناس بما فرضه الله عليهم حتى لايضلوا سواء السبيل في أقوالهم وأفعالهم، ولم يهدفوا إلى تحصيل شهرة أو إشادة الناس بهم أو إخمال ذكرهم.

وقد دعا الأئمة تلاميذهم إلى الاجتهاد وشجعوهم على البحث والمثابرة العلمية، وحذروهم من التبعية والتقليد، وأوضحوا لهم أن آراءهم عرضة للخطأ والصواب ولا يجوز الأخذ بها إلا بعد التيقن من صحتها فهذا أبو حنيفة يقول: «علمنا هذا رأي، وهو أحسن ما قدرنا عليه، فمن جاءنا بأحسن منه فهو أولى بالصواب، ويروى أنه قال أيضا: لا يحل لأحد أن يأخذ بقولنا حتى يعلم أين قلنا، ويعني بذلك قياس الأحكام على أشباهها بدقة[1].

وإن الإمام مالك الذي يوصف لدى البعض بالتشدد في الأحكام كان هو الآخر يصرّح بقوله: «إنما أنا بشر أخطئ وأصيب فانظروا في رأيي كلّ ما وافق

(1) ابن عبد البر: الانتقاء في فصائل الثلاثة الأئمة الفقهاء، ص 140، وينقل عن أبي حنيفة قوله: «هذا الذي نحن فيه رأي لا يجبر أحداً عليه، ولا نقول يجب على أحد قبوله بكراهية، فمن كان عنده شيء أحسن منه فليأت به».

الكتاب والسنّة فخذوا به. وما لم يوافق الكتاب والسنّة فاتركوه». وكان يقول: «إن هذا العلم دين فانظروا ممن تأخذونه»[1].

وهذا الإمام الشافعي يقول لصاحبه الربيع: «يا أبا اسحاق لا تقلد في كل ما أقول، وانظر في ذلك لنفسك فإنه دين».

وروي عن الإمام أحمد بن حنبل أنه كان يقول لتلاميذه: انظروا في أمر دينكم فإن التقليد لغير المعصوم (يقصد رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم) مذموم، وفيه عمى للبصيرة، وقال أيضا: لاتقلدني ولا مالكا ولا الشافعي، ولا الثوري، وخذ من حيث أخذوا.

ولذلك كان هؤلاء الأئمة مثالا وصورة مشرقة لتواضع العلماء المجتهدين الذين يمقتون التعصب، ويحترمون الرأي لذاته لا لقائله، فهم يعرفون الرجال بالحق ولا يعرفون الحق بالرجال.

ولكن ما حذر منه الأئمة وقع فيه التلاميذ، فقد عمل هؤلاء جهدهم في نشر آراء الأئمة بين الناس، وهو أمر طبيعي ومنطقي، ولكن الانعكاسات السلبية في ذلك تكمن في تعصب التلاميذ لآراء أئمتهم، وأصبحوا يدورون في فلك آراء الإمام، ولا يكادون يخرجون في اجتهادهم عليها، وعامة الناس كانوا أتباعا لهؤلاء التلاميذ فكان أن مالت كل جماعة إلى إمام تعول على آرائه دون غيره، ولعلّ السبب في مضاعفة حِدَّة التعصب للأئمة هبوط المستوى العلمي عند العامة لعوامل مختلفة مما أدى بهم إلى إضفاء صفة القداسة على آراء بعض الأئمة وتعصب أتباع كل إمام تعصبا كريها إلى درجة أنه يروى أنه حدث في بعض العصور اقتتال في المساجد بين أتباع الأئمة، وهو أمر يدعو إلى الأسف لأن هذا التعصب لو وقف عند حدّ المناظرة، والجدال النزيه لأدى ذلك إلى إثراء الثقافة الإسلامية، وفتح باب الاجتهاد والحوار المنطقي البعيد عن التعصب والمغالاة.

ولما كانت الأحكام الكلية في الشريعة مستوحاة من كتاب اللّه العزيز، وما ورد في الحديث الصحيح، فإن الأئمة لم يختلفوا في هذا الجانب، وكان

(1) ابن فرحون: الديباج، ص 21.

اختلافهم في الفروع (الأحكام الفرعية) ومن ثم لا يجوز التأكيد على رأي من آراء أحد الأئمة بأنه صحيح وغيره خطأ لأن آراءهم اجتهادية، ولم يكن أي من الأئمة يعتقد صواب رأيه دون من سواه، ورحم الله من قال: رأيي صواب يحتمل الخطأ، ورأي غيري خطأ يحتمل الصواب.

ووفقا لهذه النظرية المنطقية للمذاهب الفقهية يكون من الغلو والمبالغة التعصب لآراء إمام تعصبا يزدري أقوال سواه ولا يجعلها خليقة بالاتباع، كما لا يجوز المبالغة والتفكير لدى أصحاب المذهب الواحد باعتقادهم أنهم أمة وحدهم، إذ إن التجرّد والموضوعية وعدم التعصب تفرض على كل مؤمن أن يكون سمحاً، وأن ينظر إلى التراث الفقهي للأمة جميعه تنتفع به في حاضرها لاسيما في قضايا المعاملات المالية تيسيرا للناس ورفع الحرج عنهم.

إن الإسلام واحد في عقيدته، والخلاف في الرأي أمر فطري، ولكن يجب ألا يكون سببا للتفرق لأن المذاهب الفقهية في أساس نشأتها آراء اجتهادية فلا يجوز أن تؤدي إلى تعصب، وإنما تظل آية وشاهداً على ديناميكية الفكر الإسلامي المتحرّر وخصوبته وثرائه[1].

وإذا كانت هذه الصورة لأتباع المذاهب، فإن هذا الاتجاه القائم على أساس التعصب لمذهب من المذاهب قد وجد في بلاد المغرب، وبخاصة في إفريقية، زمن الأغالبة، وبصورة أكبر زمن العبيديين، أرضية صالحة لإذكاء روح التعصب فانقسم الناس فريقين مالكية تدعمها العامة ويشرف عليها عدد كبير من العلماء يتولون رعايتها ومتابعتها جيلا بعد جيل احتدم النزاع فيها أول الأمر بين المالكية والأحناف، زمن الأغالبة. ثم بين المالكية والشيعة العبيديين في المرحلة الثانية. (القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي).

ففي عهد الأغالبة تعصّب الأحناف الذين كانت تساندهم الدولة بمؤسساتها، فأوكلت إليهم في أغلب أيامها مهمة القضاء، مما حدا ببعضهم إلى التعصب للمذهب، وملاحقة أتباع مذهب مالك، والكيد لهم عند أمراء بني الأغلب، الذين وجدوا في انقسام المجتمع فرصة لتأمين كرسي الإمارة من السقوط، فانتقل الصراع

(1) دسوقي محمد: في الثقافة الإسلامية، ص 20 وما بعدها.

الذي لم يكن ظاهرا بين الأحناف والمالكية بالمشرق إلى صراع بينهما في بلاد المغرب، تجاوز مجرد المناظرة والجدل إلى الدسائس والمؤمرات البعيدة عن أخلاق العلماء.

وبذلك أصبح ما حذر منه العلماء ـ أصحاب المذاهب الأربعة ـ وغيرهم من المجتهدين ـ قد وقع فيه تلاميذهم، وأدّى بالتالي إلى الجمود وعدم القدرة على الاجتهاد، وأصبح تلاميذ كل مذهب يأخذون بما فيه غثا كان أو سمينا، مما أتاح الفرصة أمام المتملقين للإفتاء بما يخدم الحاكم. ومهما يكن الأمر فإن هذه الظاهرة قد أفرزت فرقا وجماعات نبذت الجمود وكانت أكثر تحرّراً وأكثر دعوة للاجتهاد كالمعتزلة والأشاعرة وغيرهم من الفرق الاسلامية.

الرحلة بين المشرق والمغرب
وأثرها الثقافي

أولا: الرحلة إلى تاهرت:

كانت الرحلة بين تاهرت والمشرق في الغالب من أتباع المذهب الأباضي، الذين قدموا من البصرة والكوفة حتى غدت تاهرت تعرف «ببلخ المغرب» أو عراق المغرب، وكان القادمون إليها من الكثرة بحيث بنوا لهم مساجد خاصة لهم عُرفت بأسمائهم مثل مسجد البصريين، ومسجد الكوفيين وكما وفد على تاهرت عدد غير قليل من الأندلسيين، حتى إن بعضهم حظي بمكانة كبيرة، فتم اختياره من بين المرشحين للإمامة كمسعود الأندلسي، وعمران الأندلسي، ويغلب على الظن أنهما كانا من أتباع المذهب الإباضي[1].

كما أن عددا غير قليل من القرويين سكنوا تاهرت وبنوا بها مسجدا ورحبة، أما العجم القادمون من المشرق وسكنوا تاهرت، فالراجح أنهم كانوا من الفرس، ولعل انتساب الرستميين إلى الفرس كان مشجعاً لهم على الهجرة.

وعلى الرغم من أن ابن الصغير عند حديثه عن الفرس يشير إلى أنهم لعبوا دورا زمن الفتن والانقسامات التي تعرضت لها الإمارة، فإنه لا يستبعد أن يكون لهم دور ثقافي ملموس زمن السلم، خاصة وأن عددهم كان كبيرا لدرجة تأثيرهم في الأزمات السياسية[2].

---

(1) أبو زكرياء: كتاب السير وأخبار الأئمة، ص 86.

(2) ابن الصغير: ذكر بعض الأخبار في الأئمة الرستميين، ص 58.

ومن ثمّ يمكن أن نستنتج أن هذا الخليط من السكان الذي كان يحمل ثقافات متعددة ثقافة العراق، وفارس، والأندلس، والقيروان، وإن توحدت هذه الفئات الاجتماعية في اتباع مذهب واحد، وهو المذهب الأباضي فإن ثقافتها التي جاءت بها من منابعها الأصلية كانت تختلف، ولعل الوصف الذي وصف به المقدسي تاهرت يدل على ما أدخله هؤلاء الوافدون على تاهرت من ثقافة شملت جميع مظاهر الحياة حيث يقول في وصفها: «... هي «بلخ المغرب»... انتعش فيها الغريب واستطابها اللبيب، يفضلونها على دمشق، وأخطأوا، وعلى قرطبة وما أظنهم أصابوا...» ثم يعود المقدسي إلى القول في وصف تاهرت بقوله: «محكمة الرصف عجيبة الوصف...»(1).

وهذا الوصف لتاهرت دليل على ما وصلت إليه هذه المدينة من تقدم وتطور في مجال الفلاحة، وذلك لكثرة أشجارها، ووفرة مياهها، وعظمة بساتينها، إذ إنه لا يستبعد أن يكون للخراسانيين، والبصريين، والكوفيين، والأندلسيين، والقرويين دورٌ في هذا النهوض الاقتصادي المدعم بثقافة هؤلاء الوافدين في مجال الفلاحة، والصناعة، والبناء، والنحت والزخرفة خاصة وأن تاهرت قد عرفت ـ زمن الرخاء ـ ببناء القصور الفخمة العجيبة على أن التقدم الذي شهدته تاهرت كان سريعا، ولا أدل على ذلك من أن الوفد القادم من البصرة ـ في المرة الثانية ـ قد لاحظ اختلافا كبيرا في التطور المادي الذي شهدته تاهرت، حيث رأى الدور قد شيدت، والقصور قد بنيت، والمزارع قد آتت أكلها، حتى إن الإمام عبد الرحمن رفض تلك الإعانة، لأن تاهرت أضحت تعيش في رغد من العيش(2).

وكان لتوافد الخوارج من مصر، والعراق، والجزيرة العربية، وفارس على تاهرت أن أصبحت مركز إشعاع ثقافي للعديد من الثقافات، والمذاهب المتنوعة من مالكية وخوارج ومعتزلة فاق عددهم الثلاثين ألفا. وقد وجدت هذه الفرق المناخ الملائم لها وذلك بما وفره التاهرتيون من حرية الرأي والمناظرة والجدل البعيد عن التعصب، والغلو مما حدا بابن الصغير «المالكي» إلى القول: «.... من أتى إلى حلقات الإباضية ناظروه ألطف مناظرة، وكذلك من أتى من الإباضية

(1) المقدسي: أحسن التقاسيم، ص 22 ـ 24.
(2) ابن الصغير: م.س، ص 38.

إلى حلقات غيرهم كان سبيله ذلك»[1].

وكانت العلاقات (الصلات) بين الرستميين، وخوارج البصرة لا تكاد تنقطع ونتيجة لذلك استفاد الرستميون في الحصول على الكتب الكثيرة والنادرة خاصة بعد تأسيسهم لمكتبتهم «المعصومة» التي أسست لهذا الغرض، ولما كانت حرية الفكر والمناظرة مكفولة للجميع في إمارة بني رستم، فقد عمد الرستميون إلى تثقيف أنفسهم أمراء وعلماء حتى يكونوا على أهبة الاستعداد للمناظرة والدفاع عن آرائهم بالحجة الدامغة لأن الغلبة في الجدال تكون للأكثر ثقافة والأرجح عقلا، ثم إن الرستميين كانوا يعقدون مجالس للعلم والتعليم يعلمون الناس ويلقون عليهم دروسا في المساجد تتضمن التفسير، والحديث والفقه، والكلام والآداب والعلوم الرياضية والتنجيم لذا كان لزاما على الرستميين أن يقتنوا الكتب ويضعوها في مكتبتهم المعصومة ليرجعوا إليها عند الحاجة، ويُقال: «أن عبد الوهاب بن رستم أرسل إلى البصرة ألف دينار ليشتروا له بها كتبا، فلما بلغتهم اشتروا ورقا استنسخوه كتبا، وتلك الكتب كانت حمولة أربعين جملا كلها أرسلت إليه، واطلع عليها»[2]. .

ونتيجة لهذا الاتصال العلمي بين تاهرت، وخوارج البصرة أن أصبحت مكتبة الرستميين (المعصومة) تحتوي آلاف المجلدات، إلا أنه من المؤسف ـ كما تشير المصادر الإباضية ـ أن العبيديين أحرقوا ما تحتويه المكتبة من الكتب عدا كتب الرياضة والصنائع والفنون الدنيوية[3].

ويبدو أن طبيعة العصر الذي عاشته الدولة الرستمية قد فرض عليها هذا الاتجاه الثقافي، فأوفدت الوفود إلى المشرق فيرجعون مزودين بالعلوم، وبأنفس الكتب العربية والفارسية، وكانت العائلة الرستمية تعرف اللغة الفارسية، وتحافظ عليها، لأنها لغة أجدادهم من جهة، ولغة العلم والحضارة القديمة من جهة ثانية، كما أعد الرستميون مترجمين للغة الرومية، وآخرين للفارسية لترجمة الكتب، ولعل

---

(1) ابن الصغير: م.س، ص 117.

(2) أبو زكرياء: م.س، ص 99 ـ 100.

(3) الدرجيني: طبقات المشائخ بالمغرب، 1/ 320، الطمار محمد: الروابط الثقافية بين الجزائر والخارج، ص 94 ـ 95.

ذلك كان محاكاة وتقليدا واقتداء بما كان يفعله بنو العباس[1].

والسؤال الآن، هل كانت هناك تأثيرات مشرقية في ثقافة الخوارج في تاهرت، ومن بعدها سدراته وورجلان؟

والواقع أن التأثيرات المشرقية تتضح بصورة جلية في مجالات واتجاهات الثقافة في تاهرت ثم سدراته وورجلان. إذ إن اكتشافات الأثريين دللت على وجود مبان على نمط المباني الأغلبية والعبيدية، فقد عثر على الجزء الأعلى من مسجد وبعض المنازل ذات الزخرفة الجميلة كما عثر على قصر يحتوي أربعة وثلاثين غرفة. ويبدو أن الغرف كانت مسقوفة بالأقبية. أما الأقواس فكانت على شكل حدوة الفرس. ولم يعرف هذا الشكل قبل تلك الآونة.

كما أن الحنايات كانت ذات أقواس دائرية، وعثر أيضا على نقوش وزخارف، وأشكال هندسية، وخطوط كوفية جميلة، وأدوات مختلفة الأشكال والأحجام تدلل على التواصل الثقافي مع المشرق، وتأثيرات العصر في البناء والزخرفة وتؤكد أن الجماعات الوافدة على تاهرت، من المشرق وغيرها كانت تضم صناعاً، وفلاحين، وبنائين مهرة كان لهم تأثيرهم في ثقافة تاهرت وسدراتة، وورجلان، وأن ما وجد من مباني مزخرفة ذات أقبية جميلة تؤكد الطابع الإسلامي السائد في المدن الإسلامية مشرقا ومغربا.

كما أن ما أثبته الاكتشافات الأثرية في مدن تاهرت، وسدراتة، وورجلان تفند ما ذهب إليه مارسيل مورسيي Mercie Marcel من أن اللمسات الفنية التي تتمثل في الكتابة والهندسة التي تعود إلى ألف عام مضت أنها تعود إلى تأثيرات رومانية وإفريقية قديمة خارجة عن نطاق التأثيرات الإسلامية المشرقية، ويضيف أن الثقافة عموما والتطور المعماري للمدن الإباضية لم يعرف أي تأثير خارجي، ولكنه تطوّر على الأسس القديمة الإفريقية[2].

(1) الطمار محمد: م.س، ص 95.

(2) Mercier. Marcel: La civilisation urbaine au Mzab. Alger 1922. p. 19-20.

ثانيا: الرحلة إلى المغرب الأقصى:

أدّى تعثر الفتح العربي لبلاد المغرب إلى تأخر فتح كثير من أجزائه، لكن هزيمة كسيلة ومقتله، وإزاحة الكاهنة والتخلص من معارضتها للوجود الإسلامي في بلاد المغرب بعد مصرعها قد مهد السبيل أمام الفاتحين لمواصلة حركة الاتصال مع جميع أنحاء بلاد المغرب حتى طنجة.

ولعلّ المعارضة التي أبدتها الكاهنة - أول الأمر - دلّت على عدم فهم المغاربة للإسلام وحقيقة الفاتحين، ذلك أن الكاهنة أشارت على قومها عندما قالت لهم: «إنما تطلب العرب من المغرب مدنه وما فيها من الذهب، والفضة. ونحن إنما نريد المزارع والمراعي فالرأي أن تخرب هذه المدن والحصون، وتقطع أطماع العرب عنها»[1]. وهذا يعني أن الكاهنة وأتباعها قد رفضوا مبدأ التعرف على حقيقة الفاتحين، وما يحملون من أفكار وثقافة لإسعاد الناس.

ورغم أن أقدام المسلمين لم تثبت في كل بلاد المغرب، وأن المغاربة قد قاموا بالعديد من الثورات، فإن ذلك يرجع إلى تصرف بعض الولاة الذين أهملوا تعليم المغاربة، وتلقينهم مبادئ الدين الحنيف فلم يقيموا لهم المؤسسات العلمية ويكثروا من وعظهم وإرشادهم ليكونوا على علم بما جاء به الفاتحون. ومن ثم كان التمرد والثورة التي واجه بها المغاربة العرب في بلاد المغرب إفرازا لتلك السياسة التي اتبعها بعض الولاة، والتي كانت أمرا طبيعيا يمكن أن يقع في أي مكان آخر فالمسلمون أينما كانوا يرفضون الجور والتسلط والخروج عن مبادئ الإسلام السمحة.

وقد أدّت الأحداث السياسية إلى تعطيل حركة الاتصال الثقافي بمعناه الواسع، وذلك لانعدام الاستقرار الذي أدى إلى الفوضى السياسية، وانتشار الجهل وعدم الاستفادة من المسلمين الفاتحين. وثقافتهم المبنية على الشريعة الإسلامية السمحة. والسؤال الذي يُطرح هنا ما هي الأسباب التي أدّت إلى تأخر حركة الثقافة الإسلامية في بلاد المغرب الأقصى رغم تقدمها في القيروان وقرطبة؟

---

(1) ابن عذارى: البيان 1/36.

لقد ارتبطت الثقافة الإسلامية باستقرار المسلمين في المناطق التي فتحوها، لذا كان تأخر الفتح الإسلامي واستقرار المسلمين في بلاد المغرب الأقصى عاملا من العوامل التي أدّت إلى تأخر ازدهار الثقافة في تلك الديار، إضافة إلى أنه ما أن استكمل المسلمون فتح بلاد المغرب من برقة شرقا إلى طنجة غربا، حتى بدأوا فتح بلاد الأندلس.

واستقروا بها محاولين بذلك التوغل في أوربا، وربما فتح القسطنطينية عبر هذا الطريق.

وما أن فتح المسلمون بلاد الأندلس أواخر القرن الأول الهجري /بداية القرن الثامن الميلادي، واستقروا بها حتى أولوها جلّ اهتمامهم لتعريبها وتكريس ثقافة الفاتحين بها، وكان ذلك على حساب بلاد المغرب الأقصى، التي استخدمت كمنطقة عبور للجيوش الإسلامية أثناء فتح الأندلس، ومنطقة عبور للمثقفين بعد ذلك.

وهذا لا يعني حرمان جميع بلاد المغرب الأقصى من الثقافة إذ لعبت إمارة النكور التي تم تأسيسها منذ زمن الوليد بن عبد الملك الذي تم على عهده فتح بلاد الأندلس أواخر القرن الأول الهجري. فقد أسسها وبناها سعيد بن ادريس بن صالح بن منصور الحميري، الذي لعب دورا بارزا في إسلام قبيلتي صنهاجة وغمارة[1].

وقد تم تجديد مدينة النكور مرات عدّة، لكنها أخذت وضعها النهائي كمدينة حصينة تقع بين نهري نكور، وغيس، وتم بناؤها النهائي في عهد سعيد بن صالح.

على أن تاريخ إمارة النكور المبكر يوضح مدى مساهمة أمرائها في نشر الثقافة، فقد كان عبد الرحمن بن سعيد بن ادريس فقيها بمذهب مالك الذي أصبح مذهب الإمارة الرسمي ـ وحج أربعا وعبر إلى الأندلس للجهاد[2]. والمعروف أن

---

(1) البكري: المسالك والممالك، 2/ 765. ابن عذارى: البيان 1/ 176 وكلاهما يعطي نفس المعلومات حرفياً مما يجعلنا نعتقد بأنهما نقلا من مصدر واحد.

(2) ن.م، 2/ 766؛ ابن عذارى: م.س، 1/ 177.

هذه الإمارة كانت على علاقة وثيقة بالأندلس فلا يستبعد أن تكون الأندلس مصدرا مساعدا لثقافتها.

أما المركز الثاني للثقافة الإسلامية المبكرة فكانت لدى أهل برغواطة التي تم تأسيسها على يد طريف بن مالك، الذي تنسب إليه جزيرة طريف - والذي شارك في فتح الأندلس. وكان على دين الإسلام، وهذا يعني أنه خلال فترة حكم طريف بدأت الثقافة الإسلامية تعرف طريقها إلى هذا الجزء من بلاد المغرب الأقصى.

وإن كان ابنه صالح - الذي كان مولده عام 110 هـ - قد تنبأ وسمّى نفسه صالح المؤمنين وشرع لهم ديانة مزج فيها بين تعاليم الإسلام وعقائده وبين ما أدخله هو من طقوس.

وعلى الرغم من عدم معرفتنا بالأسباب التي جعلت صالحا يرحل إلى المشرق ويترك الأمر لابنه الياس، غير أن وصيته له بإظهار ديانته إذا قوي أمره دليل على وجود معارضة لصالح قبل خروجه إلى المشرق.

ومهما يكن الأمر فإن الياس لم يظهر أبدا زيغ أبيه، رغم فترة حكمه الطويلة التي استمرت خمسين عاما. يقول البكري: «إن إلياس أظهر الإسلام وأسرَّ ما أوصاه أبوه به»[1].

والذي يهمنا هنا أن برغواطة كانت على الدين الصحيح أول تأسيسها، وأن نبوءة صالح بن طريف لم تغير من ثقافة الإسلام في برغواطة شيئا إذ إنه برحيل صالح إلى المشرق عادت برغواطة إلى الإسلام الصحيح[2]..

ومع ظهور المذاهب المختلفة في المشرق اتبع أهل المغرب الأقصى - قبل اتّباع المذهب المالكي - مذاهب مختلفة من خارجية، ومعتزلة، وحنفية، وأوزاعية، وبعض النحل والبدع المضلّلة[3].

---

(1) البكري: م.س، 2/ 820.

(2) ابن عذارى: م.س، 1/ 224، البكري: م.س، 2/ 819.

(3) الكتاني: الأزهار العاطرة، ص 130؛ الناصري: الاستقصاء 1/ 138، الحلبي: الدر النفيس، ص 248، ابن أبي زرع: روض القرطاس، ص 34.

وقد ذكر الناصري، أن أهل المغرب الأقصى كانوا في صدر الإسلام على مذهب السلف من الأمة واعتقادهم[1] لكن ظهور المذهب الخارجي واعتناق بعض الزعامات له لاتصالهم بدعاة الخوارج في العراق في بداية الأمر لتحقيق أغراض سياسية ناتجة عن سوء معاملة بعض الولاة للمغاربة، وبخاصة أيام الدولة الأموية، قد أدى إلى انتشار المذهب الخارجي، وإعلان الثورة ضد بعض الولاة.

وعند قيام دولة الأدارسة، أصبح للمغرب الأقصى بنيانه السياسي. ساد المذهب المالكي إذا صدقنا قول الكتاني في الأزهار العاطرة، الذي يجزم باتباع أهل المغرب الأقصى، ومعظم المغرب الأوسط الخاضع للأدارسة لمذهب مالك. إذ يقول: «. . . وعلى مذهبه (مالك) كان إدريس وجميع العلماء من أهل المغرب الأقصى بسبب تقليد ادريس لمالك، وتحصيل كتابه الموطأ، وحفظه له»[2].

وكان كتاب الموطأ أول كتاب دخل المغرب الأقصى، أدخله عامر بن محمد ابن سعيد القيسي قاضي إدريس الثاني، الذي سمع من مالك، والثوري، وروى عنهما مؤلفاتهما، وجاز من الأندلس إلى العُدْوة[3].

على أن اتّباع ادريس الأصغر لمذهب مالك يظل مثار جدل، وإن كان يوجد من الأسباب ما يدعوه لاعتناق مذهب مالك بسبب موقف مالك المؤيّد للعلويين ضد العباسيين، وبخاصة عند قيام محمد النفس الزكية بثورته، وهذا الرأي يؤيده الكتاني[4].

وقد أبدى الحلبي شكوكه في إتباع إدريس الأصغر لمذهب مالك عندما قال: فإن قيل على أي مذهب كان الإمام ادريس بن إدريس من مذاهب أئمة الهدى. . . قلت لم أجد من تعرض لذلك، ولا من ذكره من أهل التاريخ لقلة اعتنائهم بذلك» ويضيف إلى أنه لو كان إدريس بن إدريس على مذهب أحد الأئمة لذكر ذلك، وربما كان مستقلا بآرائه واعتقاداته مجتهدا لا يتقيد بمذهب. ثم يستطرد الحلبي

(1) الناصري: م.س، 1/ 136.
(2) الكتاني: م.س، 130.
(3) الحلبي: م.س، ص 248.
(4) الكتاني: التراتيب الإدارية 1/ 8.

إلى أنه يعتقد أن إدريس بن ادريس كان على مذهب مالك بواسطة قاضيه يعني عامر القيسي[1].

وعلى ذلك يمكن تأييد الرأي القائل إن الإمام ادريس بن ادريس كان على مذهب مالك، وأنه قد بذل جهدا بواسطة قاضيه المالكي المذهب - في نشر مذهب مالك في ربوع المغرب الأقصى أي في مناطق نفوذ الأدارسة.

على أن جهود إدريس الأصغر الثقافية لم تكن مقصورة على اتّباع مذهب مالك أو المساعدة في نشره في بلاد المغرب الأقصى بل عمل أيضا على استقبال وفود من العرب عام 189 هـ ممن كانوا في إفريقية، ومن الأندلسيين الذين تجاوز عددهم ثمانية آلاف أسرة[2]. ولعل هؤلاء كانوا نواة بعث ثقافة إسلامية في منطقة المغرب الأقصى، إلا أن نتائج تلك الجهود الثقافية العلمية لم تتضح بسرعة وذلك لكثرة عدد السكان المغاربة مقابل العرب الوافدين الذين تركز وجودهم في مدينة فاس التي منها أشاعت أنوار الثقافة الإسلامية في منطقة المغرب الأقصى، وعمّ نورها ما جاورها من أقطار شمالا وجنوبا.

على أن الرحلة إلى فاس قد حققت نتيجة ملموسة عندما قامت إحدى القيروانيات وتدعى فاطمة (أم البنين الفهرية) بإقامة أول قلعة علمية تمثلت في جامع القرويين، الذي أصبح أول وأكبر جامعة علمية، وذلك لما يقوم به المسجد من دور ديني وثقافي في وقت واحد إذ أصبحت تلقى فيه الدروس العلمية والفنية، على أن أهم وظيفة قام بها جامع القرويين كانت الدراسات الدينية والأدبية، إذ اعتبر البعض أن هذا الحدث هو ركيزة الثقافة والفكر في منطقة المغرب الأقصى، ودليل ذلك أن معظم علماء المغرب قد تثقفوا أو تخرجوا من جامع القرويين[3].

والواقع أنه إلى جانب جامعة القرويين التي كانت من نتائج الرحلة إلى فاس، فقد أسهم الاتصال بين المغاربة وبين العرب الوافدين في ظهور مراكز إشعاع ثقافي

---

(1) الحلبي: م.س، ص 248.

(2) ابن أبي زرع: روض القرطاس، ص 47 ويذكر أن هؤلاء نزلوا بعدوة مقابلة لعدوة القرويين وعرفت بعدوة الأندلسيين، وكان هؤلاء ممن أوقع بهم الأمير الأموي الحكم بن هشام في موقعة الربض.

(3) ن.م، ص 54.

في مدن سبتة، وطنجة، والبصرة وأصيلا، كما رعى أصحاب نكور منذ أيام سعيد ابن صالح العلم والثقافة، ولكن مراكز كثيرة منها قد خفّت حدتها الثقافية باستثناء سبتة التي استمرت - حتى نهاية القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي - ولعلها كانت أكثر أمنا واستقرارا وبعدا عن مناطق النزاع الأموي، والعبيدي. بسبب تبعيتها للأمويين في الأندلس طيلة القرن الرابع الهجري.

ولعل من نتائج التواصل الثقافي الذي كان ملتقاه مدينة فاس، وغيرها من مدن المغرب الأقصى هو استمرار انتشار مذهب مالك، بفضل طبقات العلماء المتتالية. وقد تميز هذا الانتشار لمذهب مالك بعدم التعصب الذي كان يحدث في إفريقية زمن الأغالبة، أو مع المذهب الشيعي الإسماعيلي زمن العبيديين، ولكن اتسمت الثقافة المذهبية في بلاد المغرب الأقصى وبخاصة في القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي. بعدم التعصب وترك حرية اختيار المذهب دون إكراه أو تعصب.

وبفضل سياسة أتباع مذهب مالك في بلاد المغرب انتشر المذهب على نطاق واسع وزاد أتباعه مما جعل بعضهم يعتقد أن الفضل في انتشار مذهب مالك بالمغرب الأقصى يرجع إلى دراس بن اسماعيل (ت 357 هـ) الذي أدخل مدونة سحنون إلى بلاد المغرب الأقصى، وبواسطته انتشر المذهب المالكي[1].

على أن انتشار مذهب مالك في بلاد المغرب الأقصى كان ثمرة جهود بدأت منذ عهد إدريس الأصغر وجهود قاضيه القيسي واستمرت دون انقطاع بفضل الإشعاع الثقافي بجامع القرويين، الذي قام بخدمة هذا المذهب منذ تأسيسه عام 245 هـ وذلك بما خرجه من علماء رحلوا إلى بلاد المشرق والأندلس ورجعوا وهم ممتلئون علما ورواية، فأخذ عنهم من لم يستطع الرحلة من مواطنيهم، وتكاثفت جهودهم لإثراء الثقافة في بلاد المغرب الأقصى، ومن هؤلاء على سبيل العد لا الحصر أحمد بن فتح الميلي، وأبي هارون البصري الذي كان أول من أدخل كتاب ابن المواز إلى الأندلس، ودراس بن إسماعيل، وجبر الله بن قاسم الفاسي، وأبي جيدة بن أحمد، وأبي محمد الأصيلي، وابن أبي غافر، وعيسى بن

(1) عياض: المدارك 6/ 81، وما بعدها.

العلاء السبتيين وغيرهم على أن دائرة العلم والثقافة تبدأ بعدد قليل من الأعلام ـ الذين لهم فضل السبق ـ ثم سرعان ما تنتشر دائرة الثقافة والعلم ويبرز عدد غير قليل ممن يسهمون في بناء صرح الثقافة وتحديد اتجاهاتها.

ثالثا: الرحلة إلى طرابلس وبرقة:

أصبحت الرحلة وخاصة في طلب العلم تقليدا علميا ساد بلاد المغرب كلها، ولعل السبب في ذلك يرجع إلى أن العلماء لا ينالون شهرة إلا إذا ارتحلوا في طلب العلم، وملاقاة العلماء والأخذ عنهم، إذ إن العالم يظلُّ مغمورا ما لم يصل نفسه ويرتحل لطلب العلم، فكان الأدباء والشعراء يرتحلون إما إلى القيروان أو مصر أو مكة والمدينة. وقد أدّى ذلك إلى رحلة عدد كبير من أبناء المدن سواء في طرابلس أو برقة أو سرت أو غيرها من المدن ذهبوا يطلبون العلم، ويدرسون الفقه ويروون الحديث عن علماء المشرق بادئ الأمر ثم على علماء المغرب في فترة لاحقة، كما أفادت المدن الواقعة على الطريق الذي يسلكه العلماء أثناء عبورهم إلى الحج أو طلب العلم أو كلاهما معا، فكان ذلك فرصة لمن لم يستطع الرحلة أن يلتقي العلماء ويأخذ عنهم زيادة في ثقافتهم، وإطلاعاً على علوم الآخرين والإفادة منها، كما أفاد القاصدون إلى الحج أو طلب العلم من علماء المدن الواقعة في الطريق إلى الحج، فهذا محمد بن سيار القرطبي مر بطرابلس عام 294هـ. وسمع من علمائها[1]. ومر محمد بن عيسى البياني باطرابلس سنة 332 هـ فكتب عنه الطلاب، والتقى به حماد بن شقران الاستجي ببرقة سنة 338 هـ لدى عودته من المشرق[2].

وسمع محمد بن عبد الملك بن طيفون الحداد الراحل سنة 338 هـ من يحيى ابن دحمان المصيصي بطرابلس، ومنه سمع كذلك هاشم بن يحيى بن حجاج البطليوسي الراحل إلى المشرق في ذلك العام[3]. وكذلك سمع سلمة بن قاسم بن إبراهيم بن عبد الله بن حاتم بطرابلس من صالح بن أحمد الكوفي[4].

---

(1) ابن الفرضي: تاريخ العلماء 2/ 57.

(2) ن.م، 2/ 57.

(3) ن.م، 2/ 57 و2/ 169 ـ 170.

(4) ن.م، 2/ 128.

هذه الأمثلة وحسب تبين الأثر الثقافي للرحلة، وتدل على أن المدن الواقعة في الطريق إلى الحج أو التجارة كانت تحظى باستقبال العلماء من المشرق أو المغرب أو الأندلس على حد سواء.

وفي سنوات المحن كانت الهجرة بين طبقات العلماء من طرابلس وبرقة إلى مصر أو صقلية أو الأندلس هربا من حكم العبيديين - خاصة وأن اتباع مذهب مالك في طرابلس كانوا يرون الخروج بعيدا عن العبيديين - أو طلبا للمناصب ولا أدل على ذلك من أننا نسمع ألقاب الطرابلسي، والبرقي، والسرتي - والأجدابي وغيرها في مصر وإفريقية والأندلس، فقد هاجر هؤلاء وانقطعت صلتهم بمدنهم الأصلية. فكان الشاعر أبو الحسن البرقي مدّاح الحاكم بأمر الله في مصر، واثنان من أبناء الوداني من شعراء صقلية، وأحدهما صاحب ديوان الرسائل.

وكان من الطبيعي أن يزداد الاهتمام بالعلم والثقافة وتزداد الرغبة في الرحلة تبعا لذلك مع مرور الزمن، واتساع قاعدة المثقفين في مختلف العلوم، فمن الملاحظ أن المغاربة في جميع عواصم المدن قد شغفوا بطلب العلم والرحلة إليه فما سمعوا بعالم - لا سيما في علوم القرآن والفقه والحديث - إلا كانوا حاضرين عنده ناهلين من فيض علمه، راجعين بكل ما أملاه أو شرحه، وكان العالم إذا رجع تلقاه طلبة العلم، وتحلّقوا حوله ليروي لهم ما حصل له من العلم، وكان الطلاب تبعا لذلك يدونون في أوراقهم ويوثقون المعلومات التي يلقيها عليهم القادم من الرحلة، فكان ذلك سببا في توسيع قاعدة الثقافة، وقاعدة الحاصلين على العلوم في مختلف اتجاهاتها نظرية كانت أو عملية، ولم يكن القادمون من الرحلة أقل رغبة من الطلاب الراغبين في التحصيل، فكان العالم إذا رجع من رحلته جمع طلابه وألقى عليهم كل جديد حصل عليه، وكانت معلوماته قابلة للنقاش والجدل والمحاورة والمناظرة. لا سيما من نظرائه من العلماء - حتى تنضج تلك المعلومات وتصبح قليلة الخطأ عظيمة الفائدة سريعة الانتشار ليس في بلاد المغرب فحسب، لا بل تتجاوزها إلى الأندلس، وصقلية في أغلب الأحيان، وقد تجد طريقها إلى المشرق أيضا.

والسؤال الذي يطرح نفسه، ما هي العوامل التي ساعدت على انتقال الثقافة من المشرق إلى المغرب؟ وما هي مجالاتها؟

إذا ما استثنينا سنوات الفتح وملابساتها حتى أرست الثقافة الإسلامية

قواعدها، فإن الفضل في انتقال الثقافة، من المشرق إلى المغرب هو جهود المغاربة ورغبتهم في الاطلاع والتحصيل ورغبة علماء المشرق أيضا في الاتصال بأهل المغرب باعتبار أن الأمة الإسلامية واحدة وأن خير الناس من تعلم العلم (القرآن) وعلمه. أو لهدف آخر يرغب الراحل في تحقيقه من خلال الرحلة.

وقد سهّل مهمة الانتقال بين مشرق العالم الإسلامي ومغربه أن المسلم يستطيع ـ حتى خلال القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي أن يرتحل داخل حدود هذه الامبراطورية في ظل دينه وتحت رايته، وفيها يجد الناس يعبدون الإله الواحد القهار الذي يعبده، فلا يجد وحشة ولا غرابة فهو يصلي كما يصلون، ويحتكمون إلى شريعة واحدة[1].

وقد أدّت حركة التنقل دون قيد في جميع أنحاء العالم الإسلامي، أن أصبح مجال الثقافة أرحب حتى إنه ما من كتاب يظهر في المشرق إلا تجد له صدى في المغرب، فقد نشطت حركة البحث عن طريق الرحلة في طلب العلم التي لم تكن مقصورة على علوم الشريعة أو الحديث، وإنما تعدتها إلى مجالات واتجاهات ثقافية متعدّدة فاسماعيل الطلاء ذهب إلى بغداد لتعلم النحو فجلب صناعة «الزليج»[2]، على أن حركة الفلاحة والتجارة، وبعض نواحي الصناعة كانت أكثر تأثرا بتواصل قديم بين المغاربة والفينيقيين، والرومان، والبيزنطيين، والعرب والعجم. إلا أنها أفرزت نظاما مغربيا قائما على قناعة المغاربة التي ترى أن الثقافة الإنسانية إرث اجتماعي يمكن أن ينمو ويزدهر في أي مكان تتوفر فيه الظروف الطبيعية لتنميته. وما اهتمام الإمارات القائمة في بلاد المغرب في القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي، ومن بعدهم العبيديون في القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي بتحسين وتطوير طرق الري فابتدعوا البرك والشاذروانات والحنايا والكشكات المائية الرائعة ذات الطوابق المتعددة التي كانت تحتوي طابقا للموسيقى، وآخر للأدب، وثالثاً للعوم والتي تسبح فيها أنواع من الإوز العراقي ذو البهجة والجمال[3] لدليل على صحة حدس المغاربة ونظرتهم للثقافة.

---

(1) متز، MITZ, A: الحضارة العربية في القرن الرابع الهجري، 1/22.

(2) الزبيدي: طبقات النحويين واللغويين، ص 241.

(3) الكعاك، عثمان: العلاقات الثقافية بين تونس وإيران عبر العصور، ص 45.

وعن طريق الأغالبة بإفريقية، والعبيديين من بعدهم انتشرت محاصيل زراعية كثيرة فزرع التاريخ برقاده ومنها انتشر في جميع أنحاء المغرب في المناطق التي تتلاءم وزراعته كما أن ورد أصفهان غرس بجلولاء، وكانت تنقل منه قوافل كبرى إلى القيروان كل يوم تقريبا، فالثلث يستقطر، والثلث تصنع منه المشاميم، والثلث تصنع منه الغوالي والمركبات[1].

على أن بلاد المغرب كانت منفتحة على ثقافة المشرق، ولم تترك وسيلة من الوسائل لجلب المعرفة والثقافة إلا أحضرتها، وعن طريق ما يفد من جديد على حاضرة بلاد المغرب، (إفريقية) ينتشر إلى حواضر بلاد المغرب الأخرى، لذا كانت الثقافة الإسلامية الوافدة من المشرق إلى بلاد المغرب متنوعة وشاملة لكل مجالات الحياة، وقد عبّر الغزالي عن مفهوم الثقافة الإسلامية عندما أشار إلى أن النبي صلّى اللّه عليه وسلّم كان يُعلم كل من تعاطى عملا أحكامه وتكاليفه[2] حتى تصبح تلك الأحكام ثقافة من ثقافات الإسلام في كل مجال من مجالات العلوم والحرف، وغيرها.

ولعلّ المسلمين قد اهتموا بمبدأ التوازن بين العلوم والمعارف وبين علوم الإسلام والثقافات الوافدة فتكون الأصالة للمواد التي تهتم بالقرآن الكريم وحفظه وشرحه، وباللغة العربية، والحديث الشريف، ومجموعة التراث الثقافي الذي خلفه السلف وديعة لدى الخلف.

وعلى الرغم من المضايقات التي تعرضت لها ثقافة الإسلام ـ فإن هذه الثقافة تخرج منتصرة قوية، وذلك هو سر الإعجاز في الثقافة الإسلامية النابعة من القرآن المعجز.

والإشكالية القائمة الآن هي: هل كل التأثيرات الثقافية في بلاد المغرب كان مصدرها عرب المشرق؟

من الجدير بالملاحظة أن العرب استطاعوا عبر فتوحاتهم أن يضموا إلى الإسلام أمما ذات حضارات وتراث إنساني قديم كدولة الفرس، وبلاد الشام،

(1) ن.م، ص 45.

(2) الغزالي: إحياء علوم الدين 1/24.

ومصر وغيرها، وقد انصهرت هذه الجماعات في بوتقة الإسلام وكيفت ثقافتها بما يتفق وأصول الشريعة الإسلامية وأبقت على إيجابيات التراث القديم لتلك الأمم.

وعندما بدأت الفتوحات الإسلامية في بلاد المغرب كان الجيش الإسلامي يضم جند الشام ومصر، وبلاد فاس. وكانت أعداد من هذه الجيوش مصحوبة بأسرها بغرض الإقامة والاستقرار في بلاد المغرب، وبخاصة زمن الخلافة العباسية وهؤلاء الجند كان لهم تأثيرهم الثقافي بعد استقرارهم في بلاد المغرب، فقد جاء المهلبيون إلى القيروان على رأس جيش قوامه ثلاثون ألفا من الخراسانيين. ولذا كان تأثيرهم في إفريقية والمغرب الأوسط دون باقي بلاد المغرب.

ولما كانت الجيوش الإسلامية بعد استقرار العرب في بلاد المغرب تضم الجنود وأسرهم فإن وجود ثلاثين ألف أسرة في إفريقية بادئ الأمر قد أثر تأثيرا واضحا في كثير من مظاهر الحياة فتمت زراعة الأرز والقطن، والكتان والسكر[1].

ويشير الكعاك إلى أن التأثيرات الفارسية في افريقية شملت جميع مظاهر الحياة بما في ذلك النظم الإدارية مستدلا على ذلك بكلمات فارسية كانت تستعمل كمصطلحات إدارية مثل كلمة دستور، وديوان، وجند وخراج، وسباهي وسيبي قاضي[2]، وبريد وفرانق وكذلك اسم المدينة نفسها[3].

كما شملت هذه التأثيرات النواحي التالية:

1 ـ هيئة الولاة والأمراء فإنهم أتوا من خراسان، ومنهم من هو خراساني أصالة، كما هو الحال في بني رستم أمراء تاهرت.

2 ـ هيئة القضاء: فمن أقدم قضاة القيروان عبد الله بن فروخ الفارسي،

---

(1) يذكر الرقيق القيرواني أن جيش يزيد بن حاتم كان يضم 30 ألفاً من خراسان و60 ألفاً من أهل البصرة، والكوفة، والشام، انظر: تاريخ إفريقية والمغرب، ص 123، ابن عذارى: م.س، 1/ 79 ويشير إلى أن جيش يزيد بن حاتم بن قبيصة بن المهلب كان يضم جند الشام والعراق وخراسان دون تحديد عددهم.

(2) الكعاك: العلاقات بين تونس وإيران، ص 91.

(3) انظر: ياقوت، معجم البلدان 3/ 20 (مادة قيروان) التي يرى أنها محرفة عن الفارسية كاروان.

«القيرواني» درس بالمشرق ودرس عليه الإمام البخاري وولي قضاء القيروان ثم ذهب إلى الحج وتوفي بمصر عام 176 هـ / 792م. ودفن بالمقطم[1].

على أن عددا من مؤسسات القضاء ـ خاصة بالقيروان ـ اتسمت بالطابع الفارسي من بينها وجود هيآت من سباهي قاضي «سيبي قاضي» أي من أعوان القضاء الراكبين على الخيل (أي الشرطة أو الحرس الراكب).

3 ـ أما المسكن فقد تأثر بمؤثرات فارسية أيضا ومنها السراي، وآخره القربي والبناء على نمط دار الحيرة، وإن كان هذا البناء قد وجد في بلاد المغرب منذ أيام الفينيقيين الذين نقلوا بدورهم عن البيت الفارسي القديم المكوّن من سقيفتين وصحن فيه شدروان. وغرفة مستطيلة في وسطها قبو وفوق بابها شمسية[2].

4 ـ الزراعة: فقد أدخل الفرس إلى بلاد المغرب العديد من النباتات من بينها شجرة التوت والخاص بتربية دودة القز لصناعة الحرير الطبيعي، والأرز وقصب السكر، والنارنج والليمون، والاسبارج (السكوم) ASPERGE وبعض البقول الأخرى والنباتات الطبية، وقد انتشرت غراسة هذه الأشجار في معظم مناطق بلاد المغرب الصالحة لغراسة هذه الأنواع من الأشجار لأنها تحتاج إلى إعداد خاص لغرسها.

أما أثر المشرق على المغرب في مجال الغناء وآلاته الموسيقية فهي تتأكد بصورة ملموسة عند مرور علي بن نافع المشهور بـ (زرياب) بإفريقية فجلب الموسيقى البغدادية ونشر لدى الناس أساليب الظرف العباسي في المأكل والمشروب والملبوس، وتختلف الروايات حول المدة التي أقامها زرياب في القيروان فيجعلها بعضهم سنة ويجعلها آخرون بضعة أشهر والرواية الأخيرة أقرب إلى الصواب، إذ إن المراجع تشير إلى أن وصول زرياب إلى افريقية كان منتصف عام 205هـ / 820م. ووصوله إلى الأندلس في بداية عام 206هـ / 821م، فإذا أضفنا ما استغرقته الرحلة من القيروان إلى الأندلس يتأكد لدينا أن زرياب لم يمكث بالقيروان سوى بضعة أشهر[3].

---

(1) GSELL. Stephane: Histoire ancienne de l'afrique du nord. Paris 1914 p. 159.

(2) الكعاك: م.س، ص 91.

(3) المقري: نفح الطيب 1/ 322.

ولعل السبب الذي جعل زرياب يسرع الخطا إلى الأندلس، أن افريقية كانت تشهد حالة من الفوضى بسبب ثورات الجند على الإمارة الأغلبية، إضافة إلى أن الأندلس كانت أكثر أمنا لزرياب لبعدها عن مركز الخلافة في بغداد، وعداء الأمويين في الأندلس للخلافة العباسية.

أما مؤنس البغدادي فاستقر في إفريقية، وكان يلقن الجواري الغناء في قصور رقادة (أسوة بما كان يجري في بغداد) وكان يحضر مجالس الأمراء ويطربهم ويسليهم بأنغامه وتوقيعاته الفنية باستعمال آلة العود والطنبور[1].

والواضح أن تأثير المشرق على بلاد المغرب في فن الغناء والموسيقا وآلاتها استمر بصورة منتظمة رغم أن كتب التاريخ لا تشير في أحيان كثيرة إلى من وفدوا من المشرق من المغنيين، وقد تكتفي في أحيان كثيرة بمن كان لهم أثر كبير في هذا المجال، فقد ذكر الرقيق القيرواني ـ المعاصر للدولة الزيرية ـ أن رجلا قدم على الحاجب عبد الوهاب يوما وقد أعياه تعب السفر، ومشقة الطريق، وسأله عبد الوهاب: من أين الرجل، قال له من البصرة، وقد أظهر الرجل فنا رائعا. طرب له الحاجب عبد الوهاب، الذي اشتهر عنه أنه كان يحيي ليالي السمر، وقد تبين أن الرجل البصري كان مغنيا مبدعا، وبقي مدة بالقيروان، ثم ذهب إلى الأندلس.

ومنذ قيام دولة الأغالبة في إفريقية فإنهم بذلوا جهدا كبيرا في استقطاب ذوي المواهب من الفنانين، وقد جعلوا لهذا الغرض سفيرا مقيما في بغداد لدعوة النبغاء في جميع المجالات ومن بينها المجال الفني فأدّى ذلك إلى قيام نهضة موسيقية تشبه إلى حد كبير تلك النهضة الفنية التي كانت عليها بغداد[2].

على أن الرقيق القيرواني أورد عبارة قال فيها: «وعلى هذا الحال كان يفعل الحاجب عبد الوهاب بكل طارئ يطرأ عليه من المشرق، ولو ذكرتهم لطال الكتاب» وعبارة الرقيق هذه التي نقلها حسن حسني عبد الوهاب، تفيد أن حركة الفن قد ازدهرت في إفريقية ـ زمن الزيريين ـ كما ازدهرت في باقي بلاد المغرب، وأن الوافدين من المشرق من الموسيقيين والمغنيين كانوا كثيرين شأنهم في ذلك

---

(1) عبد الوهاب، حسن حسني: ورقات 2/ 178.

(2) ن.م، ص 1/ 208 ـ 212.

شأن باقي أصحاب الفنون ذات التأثير الإسلامي المشرقي[1].

على أن ما جاء به أهل المشرق كان له تأثيره في تحديد الاتجاهات الثقافية وتنوعها، ولعل السبب في ذلك يرجع إلى أنّ المغاربة بعد أن تعربوا، وأتقنوا اللغة العربية ـ لاسيما في عواصم المدن ـ كان لزاما عليهم أن يغيروا أو على الأقل ان يتجاوبوا مع ثقافة الإسلام ونبذ ما عداها لأن الثقافة الاسلامية شيء متكامل ولا يمكن الأخذ ببعضها وترك البعض لذا شملت التأثيرات الثقافية المشرقية معظم ـ إن لم يكن كل ـ مظاهر الحياة في المجتمع الاسلامي المغربي، وتأثر بكل شيء جاء مع المسلمين من المشرق سلبا وإيجابا وقد لاحظنا أن الصراعات المذهبية التي اتخذت صفة العنف في بعض الأحيان ـ بين أنصار المذاهب قد انتقلت من المشرق صوب المغرب، لا بل إنها كانت أكثر حدّة مما كانت عليه في المشرق.

على أن التأثيرات القديمة من فينيقية ورومانية وإغريقية وبيزنطية كانت لها تأثيراتها أيضا، وبخاصة بين أولئك الذين كانوا بعيدين عن مراكز الثقافة وأعني سكان المناطق البعيدة عن المدن، إذ إن تلك التأثيرات الثقافية ظلت محصورة في المدن، وبين السكان المستقرين، في حين أنها لم تكن واضحة التأثير بنفس القدر بين السكان غير المستقرين، وقد ركز بعض الكُتاب الأوربيين[2] على هذه الظاهرة بالذات عندما تناولوا تاريخ بلاد المغرب في العصر الوسيط من زاوية القبيلتين الرئيسيتين صنهاجة وزناتة، واعتبروا الأولى مستقرة كان لها تأثيرها في المجال السياسي والثقافي في بلاد المغرب في حين كانت زناتة غير المستقرة أكثر عصياناً للسلطة المركزية في المدن، ولعبت دورا على الساحة المغربية يفسره الأوربيون على أنه سبب العداء القائم بين صنهاجة وزناتة فمن أيده الصنهاجيون ووقفوا إلى جانبه عارضه الزناتيون ووقفوا ضده.

---

(1) إدريس، هادي روجي Idris. H.R: الدولة الصنهاجية 2/ 442 ـ 443.

(2) Golvien.L: Le magrib central, p. 95.

ويذكر أن المغراوي تثيره كلمة شيعي لأنها ترتبط بالقبيلة الأخرى صنهاجة، ويرى أن هذا الأمر سبب في تعقيد المسائل الدينية بين القبائل القديمة المرتبطة ببلد عرفت عدة مذاهب.

ولعل شواهد التاريخ تؤكد هذه الظاهرة على المسرح السياسي وبخاصة خلال القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي، حيث وقفت صنهاجة مؤيدة ومدافعه عن العبيديين في إفريقية، ووقفت زناتة على النقيض من ذلك إلى جانب الأمويين في الأندلس. فاستلمت كل منهما مسؤولية الدفاع عن مصالح العبيديين ومصالح الامويين لا سيما في المغرب الأقصى الذي شهد خلال القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي فترة اضطراب وعدم استقرار نتيجة ذلك الصراع الذي يقوده العبيديون في إفريقية وأمويّو الأندلس.

ومهما يكن من أمر فإن انصهار المغاربة في حظيرة الدعوة الاسلامية فتح المجال على مصراعيه أمام التأثيرات المشرقية في بلاد المغرب، وقد ساعد على ذلك أن حكام بلاد المغرب منذ الفتح وقيام عصر الولاة إلى قيام الدول المستقلة كان أغلبهم من أهل المشرق ومن المتعطشين للمشرق وثقافته، وبخاصة الأغالبة الذين لعبوا دورا مهما في إدخال الثقافة المشرقية إلى بلاد المغرب، وذلك عن طريق محاكاة الدولة العباسية في تطورها وتقدمها في كافة المجالات الثقافية، فكان الأغالبة يفتحون المجال أمام المبدعين الوافدين من المشرق ويرغبونهم في الهجرة إلى بلاد المغرب أدباء، وشعراء، وأطباء وغيرهم، لذا زخرت إفريقية وبلاد المغرب عموما بعد ذلك بعشرات من المبدعين في مجالات متعددة، ففي مجال الطب مثلا استقدم الأغالبة اثنين من مشاهير الأطباء وهما اسحاق بن عمران، واسحاق بن سليمان الاسرائيلي.

فإسحاق بن عمران المعروف (بسُمْ ساعة). وهو من بغداد ـ دخل إفريقية آواخر عهد الإمارة الأغلبية زمن زيادة الله الثالث (290 ـ 296هـ / 903 ـ 909م) ويقول ابن جلجل: «به ظهر الطب بالمغرب، وعرفت الفلسفة»، وقد ألف كتبا عديدة مثل «كتاب نزهة النفس، وكتاب «المالنخوليا» وكتب آخرى حول أبقراط Hippocrates، وجالينوس Galenôs ورأيهما في بعض الأمراض[1].

(1) ابن جلجل: طبقات الأطباء والحكماء ص 70، ابن صاعد: طبقات الأمم 203، ابن أبي أصيبعة: طبقات الأطباء ص 201، بروكلمان Brockelmann: تاريخ الأدب العربي 4/ 288، سالم يفوت: العلوم في الأندلس وخلفياتها الفلسفية. مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، عدد 13، الرباط 1987م، ص 35 ـ 39.

أما الثاني فهو اسحاق بن سليمان الاسرائيلي، مصري النشأة تتلمذ عند إسحاق بن عمران وخدم عبيد الله المهدي بصناعة الطب كما اهتم بالمنطق والفلسفة حيث ألف كتاب «بستان الحكيم»[1].

وإثر ذلك وفد على إفريقية أعلام آخرون في مجال الطب من بينهم «دوناش ابن تميم» وهو يهودي من أصل بغدادي برع في الطب إلى جانب الفلسفة، وكان تلميذاً وصاحباً لاسحاق بن عمران، وقد عاش دوناش زمن الخليفة المنصور بالله العبيدي (334 ـ 341هـ / 945 ـ 952م) وقد ألف كتاباً في الفلك والنجوم أهداه إليه[2].

وقد جاءت هذه التأثيرات الطبية نتاجا لما كان عليه المشرق، وبخاصة بغداد وجنديسابور التي جمعت بين طب ابقراط Hippocrates وجالينوس Galenôs وديوسقوريدس Dioscorides من اليونانيين، والطب البغدادي والفارسي، إلى جانب الطب المغربي والروماني حيث ترجمت معظم الكتب في بيت الحكمة بالقيروان. وهذه التأثيرات سيكون لها أثر واضح في تقدم الطب في بلاد المغرب انطلاقا من إفريقية، وذلك بتأسيس المدرسة الطبية القيروانية التي عمت فائدتها بلاد المغرب والأندلس، وصقلية، ومنها إلى أوربا.

وهكذا تأسست المدرسة الطبية المغربية بجهود أطباء من المشرق أودعوا علمهم لطلاب العلم المغاربة الذين اشتهروا وذاع صيتهم بعد ذلك من أمثال ابن الجزار القيرواني وغيره ممن أخملت ذكرهم كتب التاريخ.

ولعل السبب في عدم ذكر أعداد كبيرة ممن مارسوا مهنة الطب يرجع إلى أن الاهتمام لا يكون إلا بالنابغين والمتميزين في أي مجال من مجالات العلوم ـ وهو أمر متعارف عليه حتى يوم الناس هذا، فلا نسمع الا عن المشاهير في كلِّ علم وفن رغم وجود آلاف من الناس يمتهنون مثل تلك المهن.

على أن تأثيرات المشرق نتيجة التواصل مع المغرب لا تقتصر على ما ذكرنا

---

(1) ابن أبي أصيبعة: م.س، ص 480، سالم يفوت: م.س، ص 35.

(2) بروكلمان Brockelmann: م.س، 6/ 255.

من مجالات ولكن تعدتها لتشمل إلى جانب الطب علم الصيدلة، وذلك بما أدخله العرب والفرس من النباتات الطبية دلّت أسماؤها أنها أحضرت من بلاد فارس مثل كلمة بيمارستان التي تعني كلمة بيمار (مريض) وستان بمعنى مقر ومكان.

ومن أسماء النباتات التي يعالج بها البيبوغ - والمردقوش - والسكنجبير وهي من الفارسية والراوند والسيكران وهي البنج بالعربية Ligue إلى غير ذلك من العقاقير الموجودة في كتب الطب التي يتضح أثرها منذ أيام الطبيب المغربي ابن الجزار في عهد الأغالبة والعبيديين عندما تراجع كتابه زاد المسافر ونستخرج منه ما نقله وشرحه وقابله من أسماء الأدوية والنباتات الطبية المستعملة في القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي[1].

رابعا: التأثيرات المشرقية في الأدب المغاربي:

زخر الأدب العربي منذ القرن الثاني الهجري / الثامن الميلادي - أسوة بباقي العلوم - بإبداعات وروائع خرجت من مجالها المحلي في بغداد إلى بلاد المغرب والأندلس، عن طريق الحجاج والرهادنة، وعبر القوافل التجارية، فالكتاب الذي ترجمه عبد الله بن المقفع من الفارسية إلى العربية وهو كتاب كليلة ودمنة الهندي الأصل. قد دخل إلى بلاد المغرب مكتوبا وشفاهيا عاميا. وقد امتلك الخاصة من الناس نسخا من هذا الكتاب، وتنافسوا في تزويقه وخطه وصوره على أن العامة كانوا يفضلون سماعه شفاهة في حلقات القصاص يستمعون إلى نوادر الكتاب فمنهم من حملها محمل النادرة الواردة على ألسنة الحيوانات فتثير العجب في نفوس السامعين، ومنهم من يعلم أن هذه النوادر ذات معان ومواعظ فهي درس مستمر للخصومة الدائمة بين الخير والشر، والحق والباطل، والقوة والضعف، والعدل والظلم والحيلة والسذاجة، ودرس للأخلاق العامة وآداب السلوك في المجلس والبيت والشارع، والحياة وازاء المجتمع بوجه عام حتى أضحت قصص كتاب كليلة ودمنة ترد على ألسن الناس من شيوخ وعجائز وكهول ونساء وخواص وشعبيين كأمثال تنطبق على حياة الإنسان وصراعاته.

---

(1) ابن الجزار: زاد المسافر وقوت الحاضر، مخ، خ.ع، الرباط، رقم 1227.

على أن هذا النوع من الأدب قد انتشر عن طريق ما يُعرف بالقصاص (الفداوية) وهم قصاص المقاهي وبعض الأسر الخاصة والمحافل العامة حيث ينقلها القصاص بلغة عامية (دارجة) على أن ابن المقفع قد نقل من الفهلوية أي الإيرانية القديمة إلى العربية كتاب (أمينامه) وهو كتاب في النظم والإدارة إذ استوحى منها العباسيون نظمهم ومنها جاءت إلى بلاد المغرب عن طريق الأغالبة، وعمل بها العبيديون من بعدهم[1].

على أنه من ضمن التأثيرات المشرقية ـ في بلاد المغرب قصص ألف ليلة وليلة وهذا الكتاب من أعظم الكتب الفارسية التي أثّرت في الأدب القصصي المغاربي الشعبي وغير الشعبي وقد ترجم كتاب ألف ليلة وليلة (هزاز أفسان أفسان) من الفارسية إلى العربية في القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي، أي في عهد الإمارات المستقلة في بلاد المغرب، لكن العبيديين اهتموا بها اهتماما كبيرا، وجعلوها ضمن ثقافة شعبية إذ أنشأ العبيديون «الفداوية» [القصاص] لإسماع الناس الملاحم وأعمال البطولة حتى يتم إعدادهم نفسيا للجهاد فهم يقرؤون السير الحماسية مثل فتوح إفريقية والمغرب، والعنترية، وفاطمة ذات الهمة، وسيف بن ذي يزن وغيرها وعلى الخصوص قصص سيدنا علي بن أبي طالب فارس الجهاد ويكون ذلك في المقاهي التي زينت جدرانها بصور الأبطال. وكان الناس يتحمسون عند سماع قصص البطولة. ولعل جعل الجنود في حالة استعداد نفسي للحرب (للجهاد) وفق الشروط المطلوبة ترجع إلى عهد الأغالبة إن لم ترجع إلى ما قبلهم، فقد ذكر لنا ابراهيم الرقيق القيرواني في تاريخه[2]، أن القاعدة قبل خروج الجنود إلى الحرب هي ان يأتي قارئ فيتلو ما تيسر من آيات الذكر الحكيم التي تحرض على الجهاد، ثم يأتي واعظ فيحمسهم ثم يأتي الشعراء فيذكون نار النخوة فيهم، وفي كتاب الحلّة السيراء أن المتتبع زمن المهالبة والأغالبة أن تسبق المعركة مهاجاة شعرية من الطرفين، لكن العبيديين أرادوا أن يجعلوا الأمة في شروط جهادية لمواجهة الحرب بروح معنوية مرتفعة وإلهاب حماسهم في مواجهة الخصوم[3].

---

(1) الكعاك: العلاقات بين تونس وإيران، ص 143 ـ 144.
(2) الرقيق القيرواني: تاريخ إفريقية والمغرب، ص 182 وما بعدها.
(3) ابن الأبار: الحلّة السيراء، 1/ 217 وما بعدها.

وكتب الأدب العربي مليئة جدا بالحماسيات التي تُروى للناس للرفع من معنوياتهم القتالية، وهذه الظاهرة تبدأ منذ العصر الجاهلي ففيها «أيام العرب» ثم في صدر الإسلام ظهرت كتب المغازي ثم حروب علي بن أبي طالب ثم سجنيات أبي فراس الحمداني، ثم فتوح الشام وفتوح اليمن وفتوح المغرب، وفتوح الأندلس. . . . . . ».

وقد كان العبيديون بالمهدية والمنصورية، وفي جميع المناطق الخاضعة لنفودهم محتاجين إلى أن يهيئوا الناس في شروط جهادية مستمرة، وذلك نتيجة لطموحهم ورغبتهم في توحيد العالم الإسلامي تحت رايتهم، فقد شمل طموحهم الرغبة في الاستيلاء على الأندلس، وجزر البحر الأبيض المتوسط استعدادا لفتح المشرق.

على أن شد اهتمام الناس بصورة مستمرة يؤثر بالنهاية في نفوسهم، وقد تسبب ما عرف في تلك الفترة «بالميلاخوليا» أي الأمراض النفسية والعصبية في المصطلح الحديث فكان الناس يحتاجون إلى برامج ترفيهية، وقد ألف أطباء بلاد المغرب حوّل الصلة بين حياة الأربطة «والميلاخوليا» واقترحوا الترفيه لها دواء، فاستنبط العبيديون قصص كليلة ودمنة كما استنبطوا قصص ألف ليلة وليلة، ففيها من العجائب والغرائب ومن قصص الحيوانات والمغامرات، وقصص الوفاء والإخلاص ما يدخل على النفس البهجة والسرور، ويزيل الكدر والغم، كما أخذت الأناشيد الرباطية الجديّة التي تسمع في أيامنا هذه في الزوايا وتحويلها إلى قصص فكاهية خفيفة على النفس فيضحك الناس ويزول عنهم كدرهم النفسي[1].

كما أصبح لألف ليلة وليلة مكانة في سهرات النوادي، والسهرات العائلية في المنازل وبخاصة سهرات ليالي الشتاء، وسهرات شهر رمضان الكريم وغير ذلك.

وقد عرف القرنان الثالث والرابع الهجريان نوعا من الأدب الشفاهي التي تمثله ظاهرة الحاكي أو القصاص أو ما عرف باسم (الفداوية) الذي كان يسرد ملحمة حماسية ثم قصة من ألف ليلة وليلة، ويقول مقاطع ومقتطفات أو فواصل قصيرة فكاهية أو وعظية بين حلقات الملاحم أو القصص الكبرى، وقد جمعت

(1) الكعاك: م.س، ص 196 ـ 197.

قصص ألف ليلة وليلة قصص العظماء والوزراء والأغنياء.

وفي ألف ليلة وليلة قسم فارسي كبير عن ملوكهم، وأهم هذه القصص هي: الحصان السحري، وحسن البصري، وسيف الملوك، وقمر الزمان، والاميرة بدور، والامير بدر، والأمير جوهر، وأرشير وحياة النفوس.

ولعل من بين وسائل الإتصال والتأثير والتواصل حركة تنقل العلماء، والمنادمين والمضحكين والقصاصين، فقد كان لأمراء بلاد المغرب مثل هؤلاء المنادمين والمضحكين[1].

وقد كان للرهادنة والحجاج دورٌ في إحضار الكتب فيتناقلها الناس بالخط والمشافهة، ويحرص القصاص على اقتنائها لكي يرويها للناس في حلقاته، فكانت حركة التأثير والتأثر أسرع مما يتصوره الناس في عصر كانت فيه وسائل المواصلات بدائية مع أن حركة التجارة كانت نشطة وأسهمت إلى حد بعيد في نقل التراث الثقافي كتابة وأفكارا وعلماء.

وعندما أقام العبيديون خلافتهم في بلاد المغرب نقلوا جميع عاداتهم وتقاليدهم وتراثهم، وكان لهم مسرح ديني يمثلون فيه أحداث عاشوراء، واستشهاد الحسن والحسين ومثل هذا الأدب المسرحي يهدف إلى تحقيق أهداف العبيديين في تكوين قاعدة شعبية لهم في بلاد المغرب.

على أن أنماطا كثيرة من الثقافة والتراث المغاربي يرجع إلى عصور سحيقة قبل الإسلام، أي إلى عصر الفينيقيين ثم الاغريق ثم البزنطيين، وتلاقحت بالثقافة الإسلامية عربية وفارسية حيث أخذت زخرفتها النهائية خلال القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي.

وإن الرياش والأثاث والأقمشة والطراز تأثرت بالفن الفارسي، وخاصة الأقمشة الحريرية والمطرزة والمزركشة، كما أن بعض الحلي كانت تحمل أسماء فارسية مثل بازبند وطيفار ودملج. . . . وكذلك النحاس المنقوش والمرصع من أباريق وطشوت، وأطباق وصواني وقدور وطيافير أصلها فارسي[2].

(1) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص 480.

(2) الكعاك: م.س، ص 169.

على أن اندماج الفرس في الحضارة العباسية، وانتقال كلمات فارسية اختلطت باللغة العربية شأنها في ذلك شأن أي ثقافتين يتم الاختلاط بينهما، فقد تتأثر لغة إحداهما ببعض المفردات الموجودة في اللغة الأخرى، وهذا الأمر لا يؤكد باستمرار أن أسماء الأشياء تعني أصالتها وانتماءها للأمة صاحبة الاسم.

ومهما يكن من أمر فإن التأثيرات المشرقية على الثقافة في بلاد المغرب، قد شملت أوجها متعددة، وذلك لوجود جماعات بشرية اعتنقت الإسلام وتنتمي إلى حضارات وثقافات أخرى. وبالتالي سيؤثر أصحاب تلك الثقافة، خاصة إذا كانوا بأعداد كبيرة مثلما كان الحال بالنسبة للفرس الذين أثروا وتأثروا بالمجتمع الذي عاشوا فيه كما أن العرب الوافدين من الشام والعراق والجزيرة العربية ومصر قد جاءوا ومعهم ثقافتهم إضافة إلى جهود الأمراء والخلفاء بعد ذلك في جلب كلّ ما هو جديد من بغداد ومن فارس ومن الصقالبة المجلوبين من بلاد أوربا لذا كان تأثير هؤلاء جميعا واضحا في ثقافة أهل المغرب.

كما أن رحلة المغاربة إلي بلاد المشرق - بصورة خاصة- قد مكنتهم من اقتباس وتعلم بعض ما شاهدوه وأعجبوا به، ولم يكن موجودا في بلادهم أو أنه كان أكثر جودة وفي هذا الإطار كان إدخال اسماعيل الطلاء لصناعة الزليج إلى بلاد المغرب، فقد ذكر الزبيدي[1] أن طالبا من القيروان يدعى إسماعيل «الطلاء» ذهب إلى بغداد لتعلم النحو وتعامل مع غضارى فأخذ سر تركيب المواد والعناصر التي تتخذ منها الأصباغ على اختلاف أنواعها فصنع هناك 120 زليجة ورجع إلى القيروان وصنع بعد أن عرف الطريقة مائة وعشرين 120 زليجة ثانية وكسا بها محراب جامع عقبة بالقيروان عام 249هـ فكانت منطلق انتشار الغضارى.

ومن خلال اسماعيل الطلاء انتشرت صناعة الزليج وعرفت في بلاد المغرب حيث استعمل في جميع المدن المغاربية خلال القرنين الثالث والرابع والهجريين/ التاسع والعاشر الميلاديين، ومنها انتقل إلى الأندلس.

(1) طبقات النحويين واللغويين، ص 241 وما بعدها.

الرحلة بين بلاد المغرب والأندلس
وأثرها الثقافي

اقترنت رحلة المغاربة نحو المشرق في الغالب بتحقيق هدفين، أولهما: تأدية فريضة الحج كركن من أركان الإسلام لمن استطاع.

أما ثانيهما: فهو هدف علمي يتم في الغالب عقب أداء فريضة الحج بلقاء العلماء الموجودين هنالك لذات الغرض حيث يتم التشاور في أمور العلم والثقافة.

أما رحلة المغاربة نحو الأندلس فكانت تهدف في الغالب الى لقاء العلماء وطلبة العلم والتي بدأت منذ الفتح ولم تنته إلا بخروج العرب من الأندلس عام 1492م. عندما سقطت دولة بني الأحمر في غرناطة.

وعلى الرغم من القطيعة السياسية بين العبيديين في بلاد المغرب وبين الامويين في الاندلس فإن العلاقات الثقافية وحتى التجارية ظلت قائمة خلال القرن الرابع الهجري.

ولعل أبسط ما يؤكد استمرار التواصل بين الأندلسيين وبين المغاربة هو تلك الرحلة التي يقوم بها عرب الأندلس الى الحج حيث كانوا يتوقفون في مدن بلاد المغرب للراحة وحضور مجالس العلم وبخاصة في القيروان التي اشتهرت باستقطاب العلماء من جميع أنحاء بلاد المغرب فكان الأندلسيون يحطون الرحال عندهم ويستفيدون من علمهم.

وقد تواصلت الرحلة بين أهل العدوتين - التي كان هدفها علميا في أغلب الأحيان- فتوطدت الصلات وتلاقح الثقافة بين العدوتين، وقد ساعد على ذلك أن المغاربة يعتبرون الأندلس امتدادا طبيعيا لهم حرصوا أشد الحرص على المحافظة

عليه، فقد كان الجند المغاربة يمثلون الأغلبية الساحقة من الجند الفاتح للأندلس، وهؤلاء الجنود هم الذين عمروا الأندلس زراعة ورعيا وثقافة.

وكان من الطبيعي أن يكون لهؤلاء المغاربة الفاتحين حضورهم الثقافي الى جانب حضورهم السياسي، الذي كان واضحا، في بداية الأمر، في الثورات التي كانوا يقومون بها في بلاد الأندلس ضد حكم الولاة إما بالتعاون مع ذويهم من أهل العدوة أو بمفردهم[1].

وقد كان لحرية التنقل أثرها ـ حتى في أشد فترات العداء السياسي بين بلاد المغرب والأندلس ـ، في ازدهار الثقافة ووحدة اتجاهاتها بين بلاد المغرب والأندلس لا بل إن حركة التنقل والهجرة العلمية كانت تزدهر بصورة أكبر عند اشتداد القطيعة السياسية، ذلك أن الأمراء ومن بعدهم الخلفاء في الدولة الأموية في الأندلس كانوا يسعون لاستقطاب العلماء المغاربة والمشارقة على حد سواء، وقد ازدادت هذه الظاهرة وضوحا خلال القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، حيث قدم من إفريقية الى الأندلس محمد بن يوسف الوراق، وألف للحكم المستنصر بالله في مسالك افريقية وممالكها ديوانا كتابا ضخماً، وفي أخبار ملوكها وحروبهم كتبا جمة الى غير ذلك[2].

وقد ذكره ابن حزم وقال: مدفنه بقرطبة وهجرته اليها، وقال فيه شيخ مؤرخي الأندلس أبو مروان بن حيان: «الحافظ لأخبار المغرب»[3].

ومن ثمّ يمكن التأكيد على أن التبادل الثقافي بين العدوتين أو بين مدن بلاد المغرب وبين قرطبة كان نشطا في شكل رحلات للعلماء المغاربة ومؤلفاتهم الى الأندلس، ورحلات الاندلسيين ومؤلفاتهم إلى بلاد المغرب.

---

(1) حول ثورات المغاربة بالأندلس. انظر: ابن القوطية: تاريخ افتتاح الأندلس، ص 40 وما بعدها. مجهول: أخبار مجموعة، ص 42 وما بعدها. ابن عذارى: البيان المغرب، 2/ 30 ـ 31.

ابن الخطيب: أعمال الأعلام (تاريخ إسبانيا الإسلامية) ص 7 وما بعدها. ابن الأثير: الكامل 4/ 250 ـ 251.

(2) ينسب للوراق، كتاب في أخبار نكور، وآخر في سجلماسة. انظر، ابن سودة: دليل مؤرخ المغرب الأقصى 1/ 39 ـ 40.

(3) ابن الأبار: التكملة لكتاب الصلة، سفر أول، ص 101.

ولأهمية هذا التبادل الثقافي الذي تم عن طريق الرحلات العلمية نعرض لبعض تلك الرحلات.

أولا: الرحلة بين قرطبة وفاس:

فرضت طبيعة الجوار بين قرطبة وفاس، وظهور بعض الأحداث السياسية في كلا المدينتين هجرة جماعات كبيرة من بينهم علماء وقت الشدة، وعند الحاجة اضطراراً كان أم اختيارا.

وكان أول اتصال بين العدوتين (عدوة بلاد المغرب، وعدوة الأندلس) عندما فتح المسلمون بلاد الأندلس انطلاقا من العدوة المغربية، التي لم يكن يفصلها عن بلاد الاندلس سوى بحر الزقاق (مضيق جبل طارق) والذي لا يبعد في بعض جهاته عن اثني عشرة ميلا[1].

وعلى الرغم من الصفة العسكرية للمغاربة الفاتحين للأندلس، لكنهم كانوا نواة لبناء ثقافة اسلامية فيها. إذ بفضلهم أخذت الاندلس بأسباب العلم أسوة بشقيقتها بلاد المغرب.

على أن حركة الاتصال بين العدوتين قد تواصلت بسبب تبعية الاندلس لوالي إفريقية أول الأمر وحتى بعد انفصالها عن المغرب ظلت ترتبط معها بعلاقات ثقافية متميزة، وقد ساعد على ذلك وحدة المذهب إذ يشير المقدسي الى ذلك بقوله: «وأما المذاهب فعلى ثلاثة أقسام، أما الأندلس فمذهب مالك وقراءة نافع... وبسائر المغرب إلى مصر... أبو حنيفة لأهل المشرق، ومالك لأهل المغرب»[2] الأمر الذي ساعد على حركة الانتقال بين قرطبة وفاس.

ولعل أول الرحلات الجماعية التي استقبلتها مدينة فاس من بر الأندلس كانت تلك الرحلة التي اتجهت صوب العدوة واستقرت في جزء من مدينة فاس

---

(1) الإدريسي: نزهة المشتاق، ص 106، ويذكر أن الجزيرة الخضراء تقابل سبتة، وعرض البحر بينهما 18 ميلاً تقريباً بينما العرض بين العدوتين 12 ميلاً، ابن صاعد الأندلسي: طبقات الأمم، ص 157. ويذكر أن ما يقابل طنجة من الزقاق سعة اثنا عشر ميلاً. ابن حوقل: صورة الأرض، ص 101.

(2) المقدسي: أحسن التقاسيم، ص 236.

أطلق عليها عدوة الأندلسيين فقد ذكر ابن أبي زرع الفاسي أن عدد من قدموا من بر الأندلس عقب موقعة الربض عام 189هـ كانوا حوالي خمسمائة فارس[1].

على أن حركة الترحال بين فاس وقرطبة ظلت متواصلة منذ بناء عدوة الأندلسيين بفاس، وتواصلت بعد ذلك حيث وفد على فاس عدد غير قليل من العلماء والأدباء وغيرهم، من أرباب الصناعة والتجارة والفلاحة[2]. ويدلل على ذلك أن المدينة ازدحمت وأن مساجدها قد ضاقت بالمصلين مما أدى إلى توسيعها، ولعل استقبال ادريس بن ادريس للأندلسيين وتقريبهم، واختيار عمير بن مصعب الأزدي للوزارة، وعامر بن محمد بن سعيد القيسي، ممن سمع من مالك، قاضيا أدى إلى تدفق العلماء وبخاصة من أتباع مذهب مالك الى مدينة فاس لتتأكد تلك الصلة الوثيقة التي ربطت فاس بقرطبة.

وفي مقابل ذلك كانت رحلة علماء فاس، وسبتة، وأصيلا إلى المدن الأندلسية مما ورد في كتب الطبقات والتراجم، فقد دخل الاندلس وعُدَّ من علمائها أبو محمد بن عبد الله بن ابراهيم بن محمد الأصيلي[3] عام 342هـ، ومكث بها ثماني سنوات، ورحل الى المشرق، ثم عاد الى قرطبة وهناك كانت وفاته عام 392هـ. بعد أن ترك أثرا علميا، وتقلد مناصب مهمة في الأندلس[4].

كما أن أبا عمران الفاسي[5] رحل هو الآخر الى الأندلس فأفاد واستفاد من

---

(1) ابن أبي زرع: روض القرطاس، ص 29، ويذكر وفود من أهل إفريقية، والأندلس، وأن مجيئهم كان عام 189هـ.

(2) ابن عبود، محمد عبد السلام: **تاريخ المغرب** 1/ 73.

(3) أبو محمد الأصيلي: يقول عنه ابن الفرضي أنه سمعه يقول إنه دخل قرطبة عام 342هـ، وخرج منها إلى المشرق عام 305هـ، ودخل بغداد، ثم عاد ثانية إلى الأندلس، وقرأ عليه الناس كتاب البخاري وتوفي عام 392هـ، ودفن بمقبرة الرصافة.
انظر تاريخ العلماء والرواة: 1/ 290 ـ 291.

(4) ابن الفرضي: م.س، 1/ 290 ـ 291، كنون: النبوغ المغربي: 1/ 51، عياض: المدارك 7/ 135.

(5) أبو عمران الفاسي: أصله من فاس من بيت بني حاج تفقه بالقيروان على الشيخ أبي الحسن القابسي وغيره رحل إلى المشرق وأخذ بمصر علم القراءات على أبي الحسن عبد الكريم بن أحمد بن أبي جدار، وبمكة عن أبي إسحاق عبيد الله بن محمد السرقسطي. . .

علماء عصره هناك. وكان أبو عمران كثير العلم، واسع الاطلاع قال له أبو بكر الباقلاني شيخ المالكية في بغداد في وقته: «لو اجتمعت في مدرستي أنت وعبد الوهاب[1] لاجتمع عندي علم مالك أنت تحفظه، وهو ينظره»[2].

وقد كانت الرحلة الى الاندلس شائعة ومستمرة ليس بين العلماء فحسب ولكنها كانت تبعا لذلك بين أصحاب الثقافات الأخرى بين الصناع والفلاحين وذوي المواهب المتعدّدة، إلا أن المصادر العربية لا تعير اهتماما لمثل هذه الرحلات التي يبدو وأنها كانت دائمة أو يومية بين مدن الأندلس وبلاد المغرب الأقصى.

وعندما قامت الدولة العبيدية بإفريقية عام 297هـ/ 909م. حاولت بسط سيادتها على جميع بلاد المغرب فأصبحت فاس وسبتة وغيرها من المدن عرضة للحملات العبيدية أو أتباعها من صنهاجة في المنطقة، على أن الأدارسة حاولوا في بداية أمرهم أن يستقلوا بأنفسهم وأن يبتعدوا عن الصراع القائم بين الخلافتين، لكنهم لم يسلموا من مضايقة أتباع الامويين في الأندلس والمتمثلين في زناتة أو أتباع العبيديين المتمثلين في صنهاجة.

وبالرغم من ذلك فإن مكانة جامعة القرويين ظلت في مأمن تؤدي رسالتها وتشد إليها الرحال من الاندلس، ومن إفريقية رغم تقلب الادارسة في ولائهم للعبيديين مرة وللأمويين اخرى. فقد سيطر العبيديون على فاس عام 321هـ/ 933م. وتولى أمرها الأمير حامد بن حمدان الهمداني عامل عبيد الله المهدي على المغرب[3].

وكان فقيهاً عالماً بفنون العلم منها القرآن وعلومه، والحديث وعلله ورجاله وجمع الفقه البارع، مع الورع التام والهيبة والوقار. انظر الدباغ، وابن ناجي: معالم الإيمان 3/ 159 وما بعدها.

(1) عبد الوهاب بن نصر: فقيه مالكي ولي القضاء، وكان فقيهاً متأدباً شاعراً، خرج في آخر عمره إلى مصر وبها كانت وفاته عام 422هـ، وله عدد كبير من المؤلفات، انظر: عياض: المدارك 7/ 220 وما بعدها.

(2) عياض: م.س، 7/ 246. وقال له: «لو رآكما مالك لسر بكما».

(3) ابن أبي زرع: روض القرطاس، ص 55.

وعندما آل أمر فاس إلى بني أمية في الأندلس، على عهد الخليفة عبد الرحمن الناصر لدين الله (300 ـ 350هـ/ 912 ـ 961م) ولي عليها أحمد بن أبي بكر الزناتي الذي كتب إلى أمير المؤمنين يستأذنه في إصلاح جامع القرويين فبعث اليه بمال كثير من أخماس غنائم الروم عرفانا منه بدور جامع القرويين في إثراء الحياة الثقافية في هذا الجزء من العالم الإسلامي، فقام عامل عبد الرحمن الناصر بإصلاح وترميم الجامع فزاد فيه شرقا وغربا، وفي الجوف وهدم صومعته القديمة، وأقام أخرى جديدة وبدأ العمل يوم الاثنين غرة رجب 344هـ/ 12 أكتوبر 955م[1].

وخلال هذه الفترة المضطربة من تاريخ مدينة فاس برزت مدينة سبتة المغربية في نشاطها العلمي وتبادلها الثقافي مع الأندلس، وبخاصة بعد أن بسط الأمويون سيادتهم عليها متخذينها خط دفاع تحسبا من خطر العبيديين الذين كانوا يصرحون برغبتهم في احتلال الأندلس وضمها تحت سيادتهم لتوحيد العالم الإسلامي تحت رايتهم[2].

ومهما يكن من أمر فإن مدينة فاس على الرغم من الظروف التي مرت بها نتيجة الصراع بين الأمويين في الأندلس وبين العبيديين بافريقية فإن عددا من أمراء الأدارسة كانوا محبين للعلم مشجعين على طلبه، ومن بينهم أحمد بن ابراهيم بن محمد[3] ويحيى ابن ادريس بن عمر الذي ذكره البكري بقوله: «. . . كان يشهد مجلس يحيى بن إدريس العلماء والشعراء، وكان أبو أحمد الشافعي من جلسائه وممن يتكلم عنده في العلم، وكان ينسخ له عدة من الوراقين، وينتجعه الناس من الأندلس وغيرها»[4].

(1) ن.م، ص 56.

(2) انظر حول أطماع العبيديين التوسعية، النعمان: المجالس والمسايرات، ص 252، وما بعدها.

(3) البكري: المغرب، ص 130، ويذكر عن أحمد بن إبراهيم بن محمد بأنه من علماء الأدارسة، وكان يحفظ السير والتواريخ وكان نسابة عاقلاً حليماً، وكان مبجلاً لعلمه، وكان يعرف بأحمد الفاضل، وكان شديد الميل لبني أمية استأذنهم في الدخول إلى الأندلس عام 332هـ. بغرض الجهاد.

(4) ابن خلدون: العبر 4/ 31.

وكان لشهرة فاس وجامعتها أثر في الرحلة إليها منذ تأسيسها وزادت أهميتها مع مرور الزمن، ونتيجة لذلك كانت تحوي أخلاطا من الناس أسهموا في تحديد الثقافة واتجاهاتها، حيث كانت تلك الفئات، الاجتماعية تزاول أعمالا مختلفة وتنتمي الى العديد من الطوائف المختلفة، فقد نزل بها سادات الناس وعامتهم قادمين من جميع أطراف بلاد المغرب والأندلس، ومن عرب المشرق إذ يذكر ابن الأحمر ذلك بقوله: «. . .وأهلها على أربعة أجناس، الجنس الأول بنو هاشم ودخل إليها منهم الجم الغفير من الحجاز واليمن والعراق، والشام، ومصر وبرقة وافريقية والمغرب الأقصى. الجنس الثاني دخل إليها من سادات العرب وجرائيمهم، وعامتهم، ومواليهم الجم الغفير من جميع البلاد التي ذكرنا، والجنس الثالث دخل إليها من برابر المغرب وافريقية الجم الغفير، والجنس الرابع أهلها الذين دخل عليهم المسلمون. . .»[1].

لكن هذه الجماعات التي كانت تسكن مدينة فاس، كانت كما هو الحال في كل وقت وحين تمتهن مهنا مختلفة، وتقوم بنشاط متعدد فبنو هاشم وقريش، وبنو اسماعيل وبنو قحطان احترفوا تدريس العلم، والتوريق على الكراسي، ونسخ الكتب وتعليم الصبيان. . . وكتابة عند الملوك ووزارة وولاية، وبعضهم احترف الفلاحة وخدمة البساتين، ونسج الحرير وبيعه غير منسوج مما يدل على انتشار الاهتمام بغرس شجرة التوت وتربية (دودة القز) وكانت قد انتشرت بافريقية حيث تشير بعض المصادر الى أن الفرس قد ادخلوا هذا النوع من الإنتاج[2] وكذلك نسج الكتان وغزله[3].

أما المغاربة فقد احترفوا حلب البقر، وتحضير السمن، والزيت والعسل والصوف وخدمة الأوعية أي السلل للزرع، وفتل القنب والمحاريث، والبرادع للبهائم، والحبال والشطاطيب (المكانس) لكنس الديار، وصيد الطيور للأكل. . . وخرز الدلاء وجلب الماء، والبناء، وطبخ الجير وغيرها.

---

(1) ابن الأحمر: بيوتات فاس الكبرى، ص 23.

(2) البكري، المسالك والممالك 2/ 666.

(3) ابن الأحمر، م.س، ص 23.

أما من أسلم من أهلها فمن كان منهم في البادية فكانوا أصحاب قطعان من البقر والغنم امتهنوا الزراعة وتربية النحل، وأهل الجبال احترفوا مهنا تتلاءم وطبيعة المناطق الجبلية، فغرسوا أشجار الفواكه، وقطع الخشب وطبخ الفحم. . . .

وأما الموالي فقد احترفوا الدباغة والحياكة والخرازة وبيع النعال المخرزة وبيع الحبال والجلاليب، ونسجها، والضرب بالطبول والبنود والحجامة ودواء المرضى وعلاج الجروح، والطحن بالرحى والقيام بالمساجد، والأذان بها، ورصد الوقت وبيع لحم ونجارة خشب، ومبيت بالأسواق بالليل، وحرس الفنادق، وحمل السلوع (السلع) من بلد إلى آخر، وغيرها من الأعمال.

ومن الفئات الأخرى بمدينة فاس فئة من أسلموا من اليهود، وهؤلاء احترفوا خياطة الملف، والثياب وظفر القيطان الذي يخاط مع الثياب، ونسج العقد ونسج القلنسوة وتبطينها وصبغها وتصنيفها، وحجامة، ودلالة بالأسواق. . . وبيع وإصلاح نعل مخروز[1].

وأما الموالي من اليهود فقد احترفوا طبخ الخبز والسفنج، والشواء، وصنعة القدور للطبخ وبيعها وعصر الزيت، وصناعة الصابون، وبيع ملح. . . . وبيع أدوية وعشب، وتسفير كتب. . . وصناعة نسج للحياكة، وصناعة بعض الأطعمة، وبيع صوف وكتان وآلات الطرب، والتغني بها، والضرب للدنانير والدارهم، وحلي النساء، ومسائل البيع (أواني البنائين) وحفر بئر، وتصفية معدن، وخدمة الرخام.

وأكثر العرب الذين دخلوا إليها استقروا بالحواضر، وأما المغاربة فمن كان من أهل الحاضرة استقر في المدن، ومن كان من البادية استقر في القرى، وأكثر جيوشها كانوا من سلالة العرب الذين دخلوا إليها منذ الفتح[2].

من خلال وصف ابن الأحمر لأعمال المجتمع الفاسي يتضح أن ثقافة هذا المجتمع واتجاهاتها كانت ترتبط بالفئات الاجتماعية المكونة للمجتمع إذ أتقنت كل فئة ثقافة معينة احترفتها وبات الآباء يورثونها للأبناء جيلا بعد جيل إذ ينشأ الصبي ويتعلم ما كان يتقنه أبوه وهو نظام عرف في العصر الوسيط عموما بالتلمذة

(1) ن.م، ص 24 ـ 25.

(2) ابن الأحمر: م.س، ص 25.

الصناعية التي تتم عن طريق المحاكاة والتقليد الى أن يتم إتقان الحرفة ومعرفة أسرارها أو ثقافتها.

وهذه الحركة اليومية الدائمة للمجتمع الفاسي، كانت السيادة فيها لذوي الكفاءة العلمية والخبرة الفنية حيث نال العلماء شرف التعليم والإشراف عليه في جامعة القرويين وفي المؤسسات الأخرى.

ويغلب على الظن أن أعدادا كبيرة ممن دخلوا مدينة فاس كانوا من الأندلسيين، وبخاصة خلال القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي الذي ازدادت فيه سيطرة الأمويين في الاندلس على مدن سبتة ومليلة وغيرها حيث عمرت بالجيش الأندلسي دون أن تتأثر سير العملية الثقافية إذ إن شهرة مدينة سبتة، وظهور العلماء كان مواكبا للفترة الأموية في بلاد المغرب الأقصى.

وقد اختص جامع الأندلسيين من فاس بوجود المغاربة، وعرب المشرق والاندلسيين، وكثرت المناظرات والمجادلات الفقهية التي كانت تلقى في رحاب جامع الاندلسيين وجامع القرويين، ونتج عن ذلك المنافسات العلمية، والمناقشات البناءة التي أسهمت في بناء قاعدة ثقافية متطورة كانت النواة لفكرة الاهتمام بجميع جوانب الإسهام والإبداع الثقافي فأدى ذلك الى وجود المكتبة التي كانت تجمع بين جدرانها أمهات المراجع للرجوع إليها عند الحاجة (الاحتكام) من طرف المتجادلين.

وهكذا أسهمت المساجد في خلق النواة الأولى للمكتبة باعتبارها المراكز الأولى للجدل الفكري ثم انتشرت بعد ذلك وعمت جميع المؤسسات الثقافية الخاصة والعامة[1].

ثانيا: الرحلة بين قرطبة والقيروان:

ترجع الرحلة بين القيروان وقرطبة منذ الفتح الإسلامي للأندلس 92هـ/ 711م.

---

(1) الخياط، نزهة: مكتبة جامع القرويين عبر التاريخ، المجلة المغربية للتوثيق والمعلومات عدد 3 تونس، مارس 1985، ص 10. الكتاني، محمد إبراهيم: حظ القرويين في الدفاع عن السيادة المغربية. مجلة دعوة الحق، عدد 4 السنة 4 يناير 1961م، ص 17 - 18.

واتصلت حتى سقوط عاصمة إفريقية على أيدي الهلاليين 499هـ / 1057م. ولعلها استمرت بعد ذلك بسبب هجرة بعض أدباء القيروان الى الأندلس.

وقد كانت الرحلة بين قرطبة والقيروان متصلة وظاهرة منذ القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي، ولكنها لا تعدو أن تكون في معظمها عبور الأندلسيين عبر إفريقية متجهين لأداء فريضة الحج، وأن بعضهم كان من ذوي العلم الذين يستثمرون الفرصة لمقابلة العلماء أينما كانوا وحيثما وجدوا، ولذا كان كثير من أهل قرطبة يتوقفون بالقيروان التي كانت تعتبر عاصمة فكرية في بلاد المغرب.

وإذا كان القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي هو عصر التعريب في بلاد المغرب فهو كذلك في بلاد الأندلس، فإن القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي قد شهد انتشار مذهب مالك ليس في افريقية فحسب، ولكن في بلاد الأندلس أيضا الأمر الذي زاد من نشاط الرحلة من قرطبة إلى إفريقية لوجود كبار علماء مذهب مالك بها كأسد بن الفرات والبهلول بن راشد، وعلي بن زياد، وابن فروخ، وابن غانم، وسحنون بن سعيد، وغيرهم.

وإذا كان القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي قد شهد نشاطا في الرحلة من قرطبة الى القيروان، واستمرارها بصورة منتظمة وبخاصة أثناء موسم الحج فإن هذه الرحلة لم تكن تخلو من الغرض العلمي كما سبق بيانه، فإن رحلة أهل إفريقية الى قرطبة، وبخاصة العلماء لم يكن لها سوى الغرض العلمي أو السياسي، فمن بين العلماء الذين أثارت رحلتهم من القيروان، الى قرطبة ظلالا من الشك في نوايا صاحبها في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي رحلة أبو اليسر ابراهيم بن أحمد الشيباني (الرياضي) البغدادي الأصل، والذي كتب لثلاث أمراء من بني الأغلب منهم ابراهيم بن أحمد (251 ـ 290هـ/ 875 ـ 93م) ثم لابنه أبي العباس عبد الله (ت 290هـ/ 903م) وتولى الإشراف على بيت الحكمة في عهد زيادة الله الثالث (290هـ/ 903 ـ 909م) آخر ملوك بني الأغلب واستكتبه العبيديون أول أيامهم إذ توفي سنة (298هـ/ 910م).

فقد دخل أبو اليسر قرطبة في أيام الأمير محمد بن عبد الرحمن ابن الحكم لكنه لم يمكث طويلا في الأندلس، وله قصة مع أميرها حيث يذكر ذلك المقري بقوله: «. . . وقدم على الإمام محمد بن عبد الرحمن، وذكر له معه قصة ذكرها

ابن الأبار في كتابه «إفادة الوفادة»[1].

ومهما يكن من أمر فإن هذه الرحلة قد تكون ذات أهداف علمية وسياسية في ذات الوقت لا سيما أن قصة أبو اليسر الرياضي مع الأمير محمد بن عبد الرحمن يشوبها نوع من الغموض[2].

ومع بداية القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي: الذي شهد تحولات سياسية مهمة بقيام دولة العبيديين بافريقية بداية من (297هـ/ 909م) وسيطرة العبيديين على جزء كبير من بلاد المغرب شمل المنطقة التي كانت تشغلها ثلاث إمارات، وهي إمارة بني الأغلب وإمارة بني مدرار (سجلماسة) وإمارة بني رستم (تاهرت) وبقاء دولة الأدارسة بين الاستقلال والتبعية. فإن هذا القرن شهد تحولات ثقافية مهمة. إذ قويت حركة الاتصال بين أتباع مذهب مالك في كل من القيروان وقرطبة، وازدادت الرحلة بين المدينتين مثلما زادت حركة الاتصال بين علماء مذهب مالك في افريقية وأتباعه في جميع أنحاء المغرب والأندلس والمشرق.

وإذا تصفحنا كتب التراجم والطبقات وجدنا أعدادا كبيرة من علماء افريقية رحلوا واستقروا في الأندلس، وأثروا الحياة الثقافية في قرطبة وغيرها من مدن الأندلس منهم محمد بن حارث الخشني المؤرخ الشهير الذي استفاد من علماء إفريقية، ثم انتقل الى الأندلس عام 311هـ/ 923م، فواصل تلقي العلم على عدد من علماء الأندلس، وتولى خطة المواريث بمدينة بجانة، وخطة الشورى بقرطبة، وظهر نبوغه في ميدان التاريخ والتراجم وتوفي بالأندلس سنة 360هـ/ 970م[3].

وخلال فترة حكم الزيريين بإفريقية دخل الأندلس أحد العلماء القيروانيين هو أبو محمد مكي بن أبي طالب القيسي، الذي وصف بأنه كان إماما حافظا نظارا

---

(1) المقري: نفح الطيب، 4/ 131.

(2) ويذكر أن أبا اليسر قدم رسالة مزورة للأمويين. VONDER. HYDEN. OP. CIT. P. 124.

(3) ابن أبي زيد القيرواني، أبي محمد عبد الله: كتاب الجامع في السنن والأدب والمغازي والتاريخ، ص 21، ابن الفرضي: تاريخ العلماء والرواة 2/ 114 ـ 115، ويذكر أن الخشني جاء إلى قرطبة وعمره اثنا عشرة سنة، وأنه ألف للخليفة الأموي الحكم المستنصر بالله كتاباً في الشعر وآخر في رجال الأندلس وتوفي بقرطبة 13 صفر 361هـ.

فقيها مقرئا من الراسخين في علوم القرآن. وقد دخل قرطبة عام 393م. وتوفي بها عام 437هـ بعد أن أسهم بعدد من المؤلفات منها كتاب الهداية ومشكل إعراب القرآن والإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه، والكشف عن وجوه القراءات، والمأثور عن مالك في أحكام القرآن[1].

وتشير كتب الطبقات الى متانة العلاقة بين علماء القيروان وقرطبة والتي تستمد قوتها من وحدة المذهب (المالكي) حيث يذكر المقري أنه من شروط الفقيه الذي له حق الفُتيا في الأحكام والشرائع بالأندلس أن يكون حافظا للموطأ والمدونة»[2].

وعند الاطلاع على فهرسة ابن خير الاشبيلي تتضح متانة العلاقات الثقافية بين القيروان وقرطبة وذلك من خلال الكتب التي كانت متداولة في الأندلس والتي يزيد عددها عن ستة وعشرين كتابا ألفها علماء إفريقية ووصلت الى الأندلس وتم تداولها[3].

ومن خلال قراءة كتب التاريخ وكتب الطبقات والتراجم يتأكد لدينا أن عددا غير قليل من الأندلسيين كانوا يتحلقون في حلقات العلم خلال القرنين الثالث

---

(1) ابن أبي زيد: م.س، ص 21 ـ 22.

(2) المقري: نفح الطيب، 4/ 135، ابن عمر، يحيى: كتاب أحكام السوق، نشر محمود مكي، صحيفة المعهد المصري، عدد 1، 2، مدريد 1956، ص 97.

(3) يشير ابن خير الإشبيلي (502 ـ 575هـ/ 1108 ـ 1179م) إلى الكتب والرسائل التالية ويقول إنها متداولة في الأندلس وهي: 1 ـ أدب المعلمين ـ لمحمد بن سحنون، 2 ـ الذب عن مذهب مالك ـ لمحمد بن أبي زيد القيرواني، 3 ـ رتب العلم، لأبي الحسن القابسي، 4 ـ الرسالة الناصرة، لأبي الحسن القابسي، 5 ـ الرسالة النافعة، لأبي الحسن القابسي، 6 ـ رسالة الذكر والدعاء مما فيه للسائل مكتفى، لأبي الحسن القابسي، 7 ـ رسالة محمد بن أبي زيد، 8 ـ الزهد وما يجب على المناظرين من حسن الأدب، لمحمد بن سحنون، 9 ـ المحن، لأبي العرب تميم، 10 ـ مختصر المدونة لابن أبي زيد، 11 ـ المدونة والمختلطة من تهذيب سحنون بن سعيد، 12 ـ مسألة النكاح بغير بينة، لابن أبي زيد، 13 ـ الملخص المسند لموطأ مالك بن أنس رواية ابن القاسم لأبي الحسن القابسي، 14 ـ مناسك الحج لأبي الحسن القابسي، 15 ـ النوادر والزيادات لابن أبي زيد، 16 ـ نوازل الصلاة، ديوان محمد بن سحنون. انظر ابن خير الإشبيلي: فهرسة ما رواه عن شيوخه، ص 170 وما بعدها.

والرابع الهجريين/ التاسع والعاشر الميلاديين. فقد ذكر ابن بشكوال أن عددا من الأندلسيين حضروا للاستماع من أبي الحسن القابسي في نحو من ثمانين رجلا من طلبة العلم من أهل افريقية وغيرهم من المغاربة، (والأندلسيين) في علية له وقد عبر أحدهم عن إعجابه بالشيخ حتى دعا أن يحبسه الله عليهم، ولو ثلاثين سنة[1]. كما أن المراسلة بين العلماء كانت إحدى طرق التواصل، والتلاقح الثقافي، فكان تأليف كتاب في القيروان يتم وصوله إلى الاندلس، وإلى المشرق أيضا، إذ ترسل منه نسخ لإجازته وإبداء الملاحظات عليه كما حدث عند تأليف ابن أبي زيد للرسالة وغيرها من مؤلفاته ومؤلفات غيره والسؤال الآن ما هي إيجابيات الرحلات العلمية بين المشرق والمغرب والأندلس وما هي سلبياتها؟

تقييم الرحلات:

أدت الرحلات بين المغرب والمشرق أولا ثم بين المغرب والأندلس ثانيا إلى تأثيرات إيجابية في مضمار الثقافة فقد عكست إلى حد كبير ما كان سائدا في بلاد المشرق ونقله إلى بلاد المغرب، كما سبقت الاشارة إلى ذلك من قبل، فأصبحت جميع الكتب التي تم تأليفها في بلاد المشرق سواء تلك التي يقوم الخلفاء والأمراء بشرائها وخزنها في خزائن كتبهم أو تلك التي كان ينسخها العلماء ثم تنتج عنها نسخ عديدة، يضاف إلى ذلك أن للرحلة فضل انتقال الأفكار والآراء والاتجاهات الفكرية والسياسية فأصبح المغرب صورة مشابهة لما كان يدور في بلاد المشرق. وانتقل مجال المنافسة بين أصحاب المذاهب المختلفة من المشرق إلى المغرب بدرجة أكثر حِدَّة ونشاطا، وبخاصة بعد قيام الدولة العبيدية بإفريقية ومحاولاتها في تثبيت ودعم المذهب الشيعي.

وهنا يجب التأكيد على أن التأثيرات المشرقية في ثقافة أهل المغرب كان لها جانبان أحدهما إيجابي والآخر سلبي:

أ ـ الجانب الإيجابي:

ويتمثل في ازدهار الثقافة الإسلامية التي شهدت بلاد المغرب نضوجها في القرن

(1) ابن بشكوال: كتاب الصلة، 1/ 156، ابن فرحون: الديباج، ص 109 ـ 110.

الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، والذي كان دون جدال حصيلة أربع قرون ونيف (أي منذ دخول المسلمين بلاد المغرب) حتى نهاية القرن الرابع الهجري. فظهر خلالها عشرات من العلماء المغاربة الذين كانت لهم رحلات إلى المشرق مكثوا خلالها سنوات عدة في مصاحبة العلماء والأخذ عنهم. ولنا في تراجم بعض العلماء ما يوضح عدد السنين التي قضوها في تحصيل العلم. فأبو الحسن القابسي رحل إلى المشرق عام 352هـ، حج وسمع بمكة ثم مصر عام 357هـ[1]. وأبو محمد الأصيلي مكث بالمشرق طالبا للعلم ثلاثة عشر سنة[2]. وأبو عمران الفاسي استغرقت رحلته إلى المشرق مدة طويلة درس خلالها حسب عياض - على عدد من العلماء منهم: أبو الفتح بن أبي الفوارس، وأبو الحسن علي بن ابراهيم المستملي، وأبو الحسن بن الخضر، وأبو أحمد الفرضي، وأبو الطيب المحمدي، وأبو العباس الكوخي، وأبو الحسن بن الحمامي المقرئ وأبو الحسين بن الرغك، وأبو الحسن بن المحاملي، وأبو عبد الله بن بكر الرازي، وأبو القاسم الصفري، وأبو عبد الله الجعفي القاضي. وأبو أحمد بن جامع الدهان، وهلال الحفار، وأبو الحسن بن المفضل العطار وغيرهم، ودرس الأصول على القاضي أبي بكر الباقلاني[3].

كما أن علماء آخرين من أمثال محمد بن أبي زيد القيرواني، وأبي بكر بن اللباد، وابن التبان، وابن أخي هشام، وغيرهم ممن كانت لهم رحلة إلى بلاد المشرق خلال القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي.

فابن أبي زيد أجازه[4] من علماء المشرق أبو سعيد بن الأعرابي وابراهيم بن أبي بكر بن المنذر عن أبيه وأبو بكر الابهري، وجماعة من البغداديين[5].

---

(1) الدباغ، وابن ناجي: معالم الإيمان 3/ 135.

(2) عياض: المدارك 7/ 135 ـ 137.

(3) ن.م، 1/ 243 ـ 244.

(4) الإجازة: هي صورة لشهادة علمية ـ كما تمنح اليوم والفرق بينهما أن الإجازة تمنح بصورة فردية عند سماع كتاب أو رواية حديث، ولم تظهر الإجازة إلا ابتداء من القرن الرابع الهجري. انظر صلاح الدين المنجد: إجازات السماع في المخطوطات القديمة، مجلة معهد المخطوطات العربية، المجلد الأول، الجزء الثاني، 1375هـ/ 1995م، ص 232.

(5) الدباغ، وابن ناجي: م.س، 3/ 109.

وفي الجانب الايجابي أيضا الإنتاج العلمي الرصين الذي قدمه العلماء المغاربة ـ في كافة العلوم ـ خلال القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، والذي كان للرحلة إلى المشرق دور إيجابي فيه، وقد سبقت الإشارة إلى تلك المؤلفات التي ألفها ابن أبي زيد القيرواني وأبو الحسن القابسي، وأبو محمد بن التبان، وأبو بكر ابن اللباد، وابن مسرور التجيبي الذي ترك عند وفاته تسعة قناطير من الكتب[1]، وأبو عمران الفاسي ومن في طبقتهم من العلماء.

ب: الجانب السلبي:

أما الجانب السلبي، في تأثيرات المشرق في بلاد المغرب فقد تمثلت في تلك الاتجاهات السياسية والمذهبية التي حلت ببلاد المغرب، وبخاصة منذ قيام الدولة العبيدية عام 297هـ/ 909م، والتي حاولت فرض المذهب الشيعي بحدّ السيف كما سبق بيانه، ومن ثم ضيقت الخناق على حرية المعرفة، ومنعت الإفتاء بغير المذهب الشيعي، وتعقبت العلماء ومنعتهم من التدريس بالمساجد أو الاجتماع في بيوت العلماء إلاّ سرّاً، ومع ذلك فقد استطاع أتباع مذهب مالك أن يؤلفوا الكتب العديدة لمواجهة الاتجاه العبيدي أي المذهب الشيعي، وتمكن علماء مذهب مالك من الوقوف في مواجهة العبيديين بفضل دعم العامة لهم.

هذه هي محصلة التأثيرات المشرقية على الثقافة المغاربية، أكدتها الرحلة بين المدن المختلفة، واستمرت تلك الرحلات العلمية دون توقف عبر القرون المتعددة.

وما دمنا محاطين بزمن معين وهوالقرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، فما هو مبرر الرحلات، إلى المشرق خلال القرن الرابع الهجري؟

وهنا يمكن القول إن للرحلة مبرراتها التي كانت تتمثل في:

1 ـ الاطّلاع على الثقافة الاسلامية من منابعها، ولذا كانت الرحلة إلى مكة والمدينة، وبغداد، والبصرة، والكوفة، ودمشق، ثم مصر، وبخاصة عندما

---

(1) ابن فرحون: الديباج المذهب، ص 135، ويجعلها الدباغ، وابن ناجي، سبعة قناطير انظر معالم الإيمان: 3/ 85.

توزع أتباع مذهب مالك في هذه الأقطار، وبخاصة مصر لقربها من بلاد المغرب، ولوجود عدد ممن تلقى العلم عن مالك من أمثال ابن القاسم، وأشهب، ومن أخذ عنهما بعد ذلك.

2 ـ أن رحلة أتباع المذهب المالكي إلى المشرق كانت بغرض التشاور ولمواجهة الثقافة الشيعية التي حاول العبيديون فرضها بشتى الوسائل لتعم بلاد المغرب، وكان العلماء العقبة الأساسية في التصدّي لها. فكان اتصالهم بعلماء المالكية في بغداد إما بالرحلة إلى هناك أو بتأليف الكتب وتبادل نشرها. إذ تطالعنا كتب الطبقات بالصدى الذي أحدثته رسالة محمد بن أبي زيد القيرواني إذ بعث منها نسختين إحداهما إلى أبي بكر الأبهري ببغداد فأظهر السرور بها وشاع خبرها بين أتباع مالك هناك، وبيعت بوزنها بحوالي ثلاثمائة دينار ونيفا[1].

وبعث نسخة أخرى من الرسالة إلى أبي بكر بن زرب بقرطبة فوصلت اليه فأخفاها حتى ألف كتاب الخصال عوضها[2] ولكن رسالة ابن أبي زيد انتشرت في بلاد الاندلس بعد ذلك وشاع تدريسها لأن الغرض من تأليفها كان تعليم أبناء المسلمين مبادئ عقيدتهم ولذا لم يبق بلد من بلاد الإسلام إلا بلغته.

3 ـ تواصل الرحلة واستمرارها عبر السنين بغرض التعرف على الجديد في التأليف. فقد أدخل أبو الحسن القابسي بعد رحلته إلى المشرق كتاب البخاري[3] وأدخل دراس بن اسماعيل كتاب ابن المواز[4] وأدخل غيرهما كتبا عديدة، زخرت بها المكتبات العامة والخاصة.

4 ـ استمرار الرحلة بغرض تأدية فريضة الحج التي حرص العلماء على القيام بها، وفي ذات الوقت كانوا يجلسون إلى نظرائهم من علماء المشرق الذين وفدوا إلى الحج لنفس الغرض فيتشاورون في أمور دينهم ودنياهم. وقد

---

(1) الدباغ، وابن ناجي: معالم الإيمان 3/ 112.
(2) ن.م، 3/ 113.
(3) ن.م، 3/ 139.
(4) الدباغ، وابن ناجي: م.س، 3/ 139.

يتوقف بعض العلماء بمصر أثناء عودتهم من الحج فيجتمعون إلى نظرائهم هناك، كما أن بعضهم يتجه نحو بغداد أو البصرة أو الكوفة وذلك حسب غرض صاحب الرحلة ومقصده.

هذه هي صورة التواصل الثقافي بين مشرق العالم الإسلامي ومغربه بإيجابياته الثقافية، وسلبياته السياسية والمذهبية والتي لا شك أنها عكست وجه الحياة الثقافية في بلاد المغرب طيلة القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، وأدت في أحيان كثيرة إلى ظهور ثقافة شيعية تؤيدها السلطة، وثقافة معارضة يقودها العلماء، ويؤيدها العامة وهو ما سنعرض له في الفصل الرابع من هذا البحث.

الفصل الرابع

الوضع الثقافي في بلاد المغرب
خلال القرن الرابع الهجري -
العاشر الميلادي

أولا: جهود العبيديين لنشر ثقافتهم

أ ـ نشأة المذهب الشيعي ووصوله إلى بلاد المغرب:

ترجع جذور المذهب الشيعي إلى فترة مبكرة في تاريخ الإسلام، فقد برزت مقدماته منذ توفي النبي صلّى الله عليه وسلّم 11هـ / 632م. وكان رأي بعض الصحابة أن أولى الناس بخلافة النبي صلّى الله عليه وسلّم هم أهل بيته ـ أي بنو هاشم ـ وأبرز هؤلاء علي بن أبي طالب، ومن ثم يمكن القول إن الشيعة كانوا أول حزب سياسي في الإسلام[1]. ولكن اجتماع السقيفة المشهور انتهى باختيار أبي بكر، واضطر علي أن يبايع له. ثم نقلت الخلافة من أبي بكر إلى عمر بالاختيار ـ التعيين ـ وأوصى عمر إلى ستة من بينهم علي. لكن تم اختيار عثمان ابن عفان، وفي هذه الخلافة بالذات برز التنافس القديم بين بني أمية وبني هاشم على الرياسة ـ الذي كان سائدا منذ الجاهلية.

وعندما تولّى عثمان بن عفان الخلافة اعتبر بنو أمية الدولة دولتهم، ومال هو إليهم ميلاً ألّب عليه طائفة من المسلمين، وانتهى الأمر بقتله. وقد اتهم الأمويون علياً بالمشاركة في دمه. وهكذا نشب النزاع بين الأمويين يقودهم معاوية بن أبي سفيان، وبين الحزب العلوي وسرعان ما انقلب هذا النزاع إلى حرب مسلحة انتهت بقبول علي ومعاوية بمبدأ التحكيم.

ثم كانت خدعة عمرو بن العاص ـ ممثل معاوية بن أبي سفيان في التحكيم ـ لأبي موسى الأشعري ـ ممثل علي ـ فأضفى ذلك بعض الشرعية على مطالب

---

(1) النوبختي: فرق الشيعة، ص 2.

معاوية. وأدى ذلك إلى ظهور حزب ثالث انبثق عن الحزب الشيعي وهم «الخوارج». وبعد التحكيم استمرت الحرب بين أتباع علي ومعاوية حتى انتهى الأمر بمقتل علي سنة 40هـ / 660م. بيد أحد الخوارج[1].

وهكذا بدأت الأمور تسير شيئا فشيئا لمصلحة الأمير الأموي معاوية بن أبي سفيان الذي أعلن نفسه خليفة في السنة التالية. وقد اكتسب شرعيته بعد تنازل الحسن بن علي له على الخلافة حرصا على الجماعة، واجتنابا للفرقة. ولما آل الأمر لمعاوية بن أبي سفيان عهد بالأمر لابنه يزيد من بعده، وبايع له. وأصبحت الخلافة ملكا وراثيا في البيت الأموي.

ولكن أحزاب المعارضة لم تسلم وتستسلم للأمر الواقع، ولكنها قامت بالثورة مرات متعدّدة. فقد استمر الخوارج طيلة الحكم الأموي يقاتلون بحماس وإخلاص دفاعا عن مبدأ الشورى في اختيار الإمام ـ الخليفة ـ أما الشيعة فكانت أهم حركاتهم الثورية خروج الحسين بن علي في أيام يزيد بن معاوية، وانتهت ثورته بقتله وجميع من كانوا معه في مذبحة كربلاء عام 61هـ / 680م[2].

وقد كان لتلك الحادثة ـ مذبحة كربلاء ـ أثر كبير في الحياة الفكرية والأدبية للشيعة. كما أوقع يزيد بعد ذلك بأهل المدينة من الأنصار في موقعة الحرة سنة 63هـ / 682م. وكان الأنصار يعطفون على قضية الشيعة.

وبعد انتصار الأمويين على ثورة عبد الله بن الزبير ـ التي كانت أقوى وآخر الثورات التي هدّدت كيان الدولة الأموية ـ استقر الأمر لمروان بن الحكم ثم لأولاده من بعده أي انتقال الخلافة من الفرع السفياني إلى الفرع المرواني.

ولكن العلويين ظلّوا يكافحون من أجل ما يرون هم وأتباعهم حقا شرعيا لهم والمتمثل في الإمامة (الخلافة)، ولم يتحقق لهم ذلك ـ رغم سقوط الدولة الأموية

---

(1) المسعودي: التنبيه والإشراف، ص 273. ويذكر أن الذي قتله هو عبد الرحمن بن ملجم، أحد الخوارج. النوبختي: م.س، ص 20 ويحدد قتل علي بن أبي طالب ليلة 19 رمضان، وتوفي ليلة 21 رمضان عام 40هـ، وهو ابن 63 سنة.

(2) المسعودي: م.س، ص 278، يقول إن وفاته في 10 محرم 61هـ. دي لاسي، أوليري (delacy. oleary): الفكر العربي ومركزه في التاريخ، ص 253.

وقيام الدولة العباسية، ومن ثم لم يجد العلويون بدا من الاستمرار في تنظيم أنفسهم في محاولة جديدة للقضاء على الدولة العباسية التي لقي العلويون في عهدها مشقة وعناء يفوق ما كانوا يلاقونه أيام بني أمية[1].

وعندما اشتدت متابعة العباسيين للعلويين، اضطر العلويون أن ينهجوا نهجا آخر خوفا على أئمتهم فاتبعوا مبدأ التقية في تعيين الإمام، وفي نشر الدعوة أيضا وكسب الأتباع، وقد حقق العلويون نتيجة لذلك نجاحا شهد به خصومهم من العباسيين، فانتشر أتباع الشيعة ـ قبل قيام الدولة العبيدية بالمغرب ـ في كل من مصر، وبلاد الشام واليمن وبلاد المغرب وفي بغداد نفسها مركز الخلافة.

وقد كان لكثرة أتباع الشيعة وعيونهم في المشرق أثره في خروج عبيد الله المهدي من سلمية مرورا بمصر ووصوله إلى سجلماسة دون أن يتمكن العباسيون من القبض عليه[2].

وهكذا كانت نشأة المذهب الشيعي، الذي ظل إمامه يطمح في إقامة دولة علوية شيعية تحل محل الخلافة العباسية، وتيسر ذلك الأمل جزئيا بقيام الدولة العبيدية في افريقية وبلاد المغرب منذ عام 297هـ / 909م.

---

(1) عبر عن ذلك شاعر علوي بقوله:

يا ليت جور بني مروان دام لنا ... وليت عدل بني العباس في النار

وقال آخر:

والله ما فعلت أمية فيهم ... معشار ما فعلت بنو العباس

وقال أبو فراس الحمداني:

ما نال منهم بنو حرب وإن عظمت ... تلك الجرائم إلا دون نيلكم

وقال الشريف الرضي:

ألا ليس فعل الأولين وإن علا ... على قبح فعل الآخرين بزائد

انظر الأعظمي، محمد حسن: عبقرية الفاطميين، ص 54، 55.

(2) اليماني، محمد بن محمد: سيرة الحاجب جعفر بن علي، وخروج المهدي من سَلَمِيَّة ورسوله إلى سجلماسة، وخروجه منها إلى رقاده، تقديم إيفانوف، تحقيق شوقي ضيف، مجلة كلية الآداب، الجامعة المصرية، المجلد الرابع، ج 2 ديسمبر 1936، ص 101 وما بعدها. اتعاظ الحنفاء، ص 61 ـ 62. دون أن يذكر المقريزي مرور المهدي بمدينة الرملة بفلسطين.

وإذا كان العبيديون قد تمكنوا من إقامة دولة (خلافة) لهم في بلاد المغرب فكيف تسنّى لأئمتهم إخفاء أنفسهم حتى حامت الشبهات حول نسب مؤسس دولتهم بعد ذلك؟

لقد طالعتنا كتب الشيعة بالقول بأن العبيديين فرقة من فرق الشيعة تعترف بنبوة محمد صلّى الله عليه وسلّم، ووصاية علي بن أبي طالب، وإمامة الحسن فالحسين، فزين العابدين، فمحمد الباقر، فجعفر الصادق، وهذا التسلسل في دور الستر تتفق فيه فرقتا الشيعة الإسماعيلية، والموسوية. وبعد وفاة جعفر الصادق سنة 148هـ / 765م[1] انقسمت الشيعة عدّة فرق يهمنا منها فرقة الاسماعيلية نسبة إلى اسماعيل بن جعفر بن محمد[2] ثم نقلت الإمامة إلى محمد بن اسماعيل ثم قائمة أئمة «دور الستر» وهم عبد الله بن محمد، فأحمد بن عبد الله، فالحسين بن أحمد[3]. ثم أئمة دور الظهور وأولهم عبيد الله المهدي مؤسس الدولة العبيدية.

وقد تميزت الدعوة الشيعية - قبل وبعد قيام الدولة - بالسرية التامّة بين أتباعها الذين أقسموا أيمانا مغلظة ألا يذكروا أسرار مذهبهم لغيرهم، وألا يبوح أحد بأسرار جمعيتهم، على أنهم لا يبيحون القسم إلا لمن ارتقى إلى المرتبة الرابعة[4].

وقد اشترط الشيعة فيمن يستحق لقب الداعي أن يكون ذا علم وثقافة، وشدة تقوى، والعمل بأحكام الشريعة الإسلامية، وأن يكون له قدرة على التأثير فيمن يتصل بهم من أتباعه تلك أبسط شروط ومراتب الدعوة إذ يروي المقريزي ذلك

---

(1) ابن الأثير: الكامل 5/27. النعمان: الأرجوزة، ص 186.

(2) النوبختي: م.س، ص 67، ويقول إن هذه الفرقة أنكرت موت إسماعيل في حياة أبيه، وقالوا كل ذلك من جهة التلبيس من أبيه على الناس لأنه خاف فغيبه عنهم، لويس، برنارد، Luis. Bernard: أصول الإسماعيلية والفاطمية، والقرامطة، ص 82.

(3) اختلف المؤرخون في أئمة «دور الستر» فمنهم من قال: إن عبد الله بن محمد هو عبد الله ابن ميمون القداح الذي ينسب إليه بعض المؤرخين (خصوم العبيديين) أصل الخلفاء العبيديين.

انظر: النوبختي: م.س، ص 63 وما بعدها. لويس: Luis Bernard: م.س، ص 97.

(4) المقريزي: الخطط 2/230.

بقوله: كانت الدعوة مرتبة على منازل دعوة بعد دعوة، فالدعوة الأولى سؤال الداعي لمن يدعوه إلى مذهبه عن المشكلات وتأويل الآيات، ومعاني الأمور الشرعية وشيء من الطبيعيات، ومن الأمور الغامضة، فإن كان المدعو عارفا سلّم له الداعي، وإلا تركه يعمل فكره فيما ألقاه عليه من الأسئلة، وقال له: يا هذا إن الدين مكتوم، وإن الأكثر له منكرون وبه جاهلون ولو علمت هذه الأمة ما خصّ الله به الأئمة من العلم لم تختلف»[1].

ويظل الداعي يحدث بدعوته أحاديث غريبة، وأسئلة كثيرة حتى ينتهي به الأمر إلى إقناع محدثه، ويأخذ عليه العهود بألاّ يفشي سرا، ولا يتبع أحداً غيرهم، ولا يبخل بنصيحة تفيد الدعوة الشيعية، كما يفرض الداعي على مدعوه قيمة مالية يراها الداعي، فإذا استجاب المدعو نُقل إلى المرحلة الثانية، وإن أمسك امتنع عنه الداعي.

وأما المرحلة الثانية فهي تأكيد وترسيخ للمذهب في نفس المدعو، وتأكيد الداعي لمخاطبه على حق الأئمة الذين نصبهم الله للناس، وأقامهم لحفظ شريعته، ويستدل على ذلك بما هو مقرّر في كتب الشيعة، فإذا تأكد الداعي من قناعة مدعوه نقله إلى المرحلة الثالثة التي ترتبط بالمرحلة الثانية، وهي تأكيد على أن الأئمة سبعة وهم علي بن أبي طالب، والحسن بن علي، والحسين بن علي، وعلي بن الحسين (زين العابدين)، ومحمد بن علي، وجعفر بن محمد الصادق، والسابع هو القائم صاحب الزمان، وهم مختلفون فيه، فمنهم من يجعله محمد بن اسماعيل بن جعفر الصادق، ويسقط اسماعيل بن جعفر، ومنهم من يعد اسماعيل ابن جعفر إماماً، ثم بعده ابنه محمد بن اسماعيل، فإذا اعتقد المدعو أن الأئمة سبعة انحل من معتقد الإمامية من الشيعة[2] على أن الداعي يستمر في استمالة المدعو في المرحلة الثالثة حتى يضمن استمالته بالكامل، وتصديق كل ما قاله الداعي عن الأئمة وما أوضحه حول تفسير المشكلات ومواطن الظاهر كله

---

(1) المقريزي: م.س، 2/ 230.

(2) ن.م، 2/ 229، لأن الإمامية تقول بإمامة اثني عشر إماماً، انظر حول الإسماعيلية، النوبختي: فرق الشيعة، ص 72 - 73، البغدادي: الفرق بين الفرق، ص 39، ويرى أن الإمامية الذين قالوا بإمامة موسى بن جعفر، وزعموا أنه المهدي المنتظر.

والتأويلات وتأويل التأويلات، وأن الدعاة هم الوارثون لذلك كله من بين سائر طوائف الشيعة. فإذا أيقن المدعو نقل إلى الدعوة الرابعة بعد التأكد من أنه أيقن بكل المراحل الثلاثة السابقة، ومن ثم يقرّر عنده أن عدد الأنبياء الناسخين للشرائع المبدلين لأحكامها أصحاب الأدوار وتقلب الأحوال الناطقين بالأمور سبعة فقط كعدد الأئمة. . . ولا بد لكل نبي من صاحب يأخذ عنه، وقالوا إن كل نبي يأتي بنسخ ما أتى به من كان قبله. فآدم أول الأنبياء ثم نوح عليه السلام ثم ابراهيم الخليل الذي نسخت رسالته ما جاء به آدم ونوح عليهما السلام، ثم الرابع موسى ابن عمران، ثم كان الخامس من الأنبياء النطقاء عيسى عليه السلام فإنه نطق بشريعة نسخ بها كل الشرائع السابقة، ثم كان محمد عليه السلام آخر الأنبياء النطقاء، الذي نسخت رسالته كافة الرسالات السابقة[1].

ولما كان لكل نبي صاحب فإن عليا عليه السلام كان صاحب النبي، ثم من بعده ستة وهم ابنه الحسن ثم الحسين ثم علي بن الحسين، ثم محمد بن علي، ثم جعفر بن محمد، ثم اسماعيل بن جعفر الصادق وهو آخر الأئمة المستورين، وأن الإسماعيلية يقولون بأن محمد بن اسماعيل بن جعفر هو الذي انتهى عنده علم الأولين، وأن على كافة أتباعه طاعته وعدم مخالفته لأن الهداية في اتّباعه والضلال في العدول عنه. ثم ينتقل المدعو إلى الدعوة الخامسة التي لا يصلها المدعو إلا بعد التأكد من صدق نواياه وفهمه وإيمانه العميق بالدعوات السابقة، ثم يأخذ الداعي في إلقاء الحجج والبراهين، وبخاصة فيما يتعلق بتسبيع بعض الظواهر الكونية، والسموات السبع، والأراضي السبع، وربط ذلك كله بالأئمة السبع، ويظل الداعي يلقن المدعو ويرتقي في الدعوات حتى الدعوة العاشرة. وعندها يقوم الداعي بإلقاء قسم يلزم المدعو بالكتمان والسرية الكاملة لما تلقى من علوم المذهب ولا يفشي سراً من الأسرار في حياته أو قبل مماته بأي شكل من الأشكال وألا يحاول معرفة الإمام المستور أو الوشاية بالدعاة، وقد أوفى المقريزي في خططه ورتب تلك الدعوات، وختم ذلك بالقسم الذي يلقنه الداعي للمدعو.

(1) المقريزي: الخطط، 2/ 230، وما بعدها.

انتشار الثقافة المذهبية للعبيديين في بلاد المغرب:

سبقت الإشارة إلى قيام الدولة العبيدية في بلاد المغرب عام 297هـ / 909م. والحروب التي خاضها الداعي أبو عبد الله الشيعي حتى تم له إسقاط إمارة بني الأغلب عام 296هـ / 909م. وإمارة بني مدرار بسجلماسة، وكذلك الإمارة الرستمية في ذات العام.

ولكن كيف تمكن داعي العبيديين من حشد تلك الجيوش وتحقيق النصر على تلك الإمارات؟

لقد كان للدعوة العبيدية في بلاد المغرب تأثيرها الواضح في إقناع أهل المغرب وبخاصة أغلب بطون قبيلة كتامة التي حشدت الجيوش إلى جانب أبي عبد الله الشيعي ونصرته حتى تمكن من إقامة تلك الدولة. فكيف انتشر المذهب الشيعي في بلاد المغرب حتى قيام الدولة العبيدية؟

من المعروف أن بلاد المغرب ـ قبل قيام الدولة العبيدية ـ كانت تضم مذاهب مختلفة من أتباع السّنة فكان بالقيروان خاصة ـ مذهب أبي حنيفة، ومذهب مالك، وكانت المنافسة على أشدّها بين أتباع المذهبيين كما سبقت الإشارة إلى ذلك من قبل، وكان الخوارج الصفرية بسجلماسة، والإباضية بتاهرت، مع وجود بعض الفرق الإسلامية الأخرى كالمعتزلة، وكانت بذور التشيّع قائمة بوجود دولة الأدارسة الذين كانوا لتسامحهم وعدم مغالاتهم أقرب إلى أهل السّنة في اتجاههم المذهبي مما حدا بالبعض إلى القول بأن الأدارسة كانوا على مذهب مالك[1].

ولكن الدعوة الشيعية كانت قد سبقت إلى بلاد المغرب قبل قيام دولة الأدارسة عام 172هـ / 878م. عندما بعث جعفر الصادق بن محمد الباقر بن زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالب، الذي كان له اهتمام خاص بنشر علم الأئمة من آل البيت وآدابهم وفضائلهم بين جمهور المسلمين وبخاصة في البيئات البعيدة عن ملاحقة العباسيين ونفوذهم. وهذا الاختيار يدل على مدى جدّية الشيعة في نشر ثقافتهم (مذهبهم) وتكوين دولة لهم، على أن نشر مذهبهم تم أول الأمر بصورة سهلة ميسورة غير معقدة تتمشى وعقول الناس المراد استقطابهم للدعوة،

---

(1) السنوسي: الدرر السنية، ص 62، ابن أبي زرع: روض القرطاس، ص 35 ـ 38. الكتاني: الأزهار العاطرة، ص 136 ـ 137.

التي بدأت تنتشر في بلاد المغرب وبخاصة عندما أرسل جعفر الصادق اثنين من الدعاة هما:

1 ـ عبد الله بن علي بن أحمد المشهور (بالحلواني).

2 ـ أبو سفيان الحسن بن القاسم (المعروف بأبي سفيان).

وأمرهما ببسط ظاهر[1] علم الأئمة في مناطق حدّدها لهما بدقة لضمان انتشار الدعوة وسلامة الدعاة، وأشار عليهما أن المنطقة قابلة لاتباع المذهب الشيعي، ولعل ذلك يوحي إلى أن الشيعة قد درسوا المنطقة دراسة وافية قبل إرسال الداعيين إليها أو لعلهم أوفدوا بعثة لتقصي ودراسة المنطقة واختيار المواقع المناسبة للدعوة، وقد تأكد ذلك من خلال ثقة جعفر الصادق في نجاح انتشار الدعوة عندما قال للداعيين: «اذهبا إلى المغرب فإنكما تأتيان أرض بور فاحرثاها وكرباها وذللاها إلى أن يأتيها صاحب البذر فيجدها مذللة فيبذر حبه فيها»[2].

وكان وصول الداعيين إلى بلاد المغرب عام 145هـ / 762م. ويشير القاضي النعمان إلى أنه عندما وصل الداعيان إلى مَرْمَاجَنّة[3] نزل أبو سفيان بموضع يقال له (تالا) فابتنى مسجدا وتزوج امرأة واشترى أمة وعبدا، وأظهر من سيرته أنه كان يعمل مع عبده، وتعمل زوجته مع أمتها مع عبادة وتقوى فتجمع حوله الأتباع وتشيع الكثيرون من أهل مَرْمَاجَنّة، ومدينة نفطة[4].

---

(1) قال العبيديون إن لكل ظاهر باطناً، وأوجبوا الاعتقاد بالظاهر والباطن، وكفروا من يعتقد بالظاهر دون الباطل وقالوا من عمل بالظاهر والباطن فهو منا، ومن عمل بالظاهر دون الباطن فليس منا. انظر: الأعظمي، محمد حسن: الحقائق الخفية عن الشيعة الفاطمية والاثني عشرية، ص 29 ـ 30.

(2) المقريزي: اتعاظ الحنفاء، ص 41، النعمان: افتتاح الدعوة، ص 58، الداوداري: كنز الدرر، وجامع الغرر، ج 1، قسم 6، ص 113.

(3) مَرْماجَنّة (بالفتح ثم السكون بعد الألف جيم ونون مشددة) قرية قديمة بتونس على مرحلة من سبيبة، على الطريق بينها وبين مسكيانه، وعلى مرحلة من الأربس، وبينها وبين تامديت على نحو ثلاث مراحل من القيروان. انظر: مجهول، الاستبصار، ص 162، الإدريسي: النزهة، ص 86، ياقوت: معجم البلدان 5/109.

(4) نفطة NAFTA مدينة من منطقة قسطيلية في الطرف الغربي من شط الجريد، انظر مجهول: م.س، ص 156، ابن حوقل: صورة الأرض، ص 91، البكري: المغرب، ص 46.

وكان لوجود أبي سفيان في منطقة مَرْمَاجنّة أثره في انتشار الدعوة خارج حدود المنطقة التي كان يقطنها، وذلك بفعل التبادل التجاري بين مدينتي مَرْمَاجنّة ونفطة حيث كان أهل نفطة يبيعون التمر، ويشترون القمح، وكان عدد منهم يجلس إلى أبي سفيان ويأخذ عنه، وبذلك انتشر المذهب الشيعي في مدن كثيرة من بلاد المغرب.

وقد لعب الداعي الثاني المشهور بالحلواني دورا لا يقل أهمية عن دور أبي سفيان إذ إنه قام بأداء نفس الدور الذي قام به صاحبه وبخاصة في بناء المسجد الذي لا يستبعد أن يكون الداعيان قد استخدماه في إلقاء الدروس في ظاهر علم الأئمة، وكان من نتيجة ذلك أن تشيّع الكثيرون من كتامة، ونفزه وسماته[1].

وقد لعب الداعيان دورا بارزا في بذر بذور التشيع، ويبدو أن مهمتهما كانت محدودة في هذا الإطار فلم نسمع عن ثورة شيعية قامت قبل مجيء أبي عبد الله الشيعي كانت من نتائج جهود الداعيين أبي سفيان والحلواني، ثم تنقطع الأخبار حول جهود دعاة الشيعة في بلاد المغرب ولفترة ليست قصيرة إذ إن المدة التي تفصل بين قدوم الداعيين أبي سفيان والحلواني، وبين قدوم صاحب البذر أبي عبد الله الشيعي كانت طويلة أي حوالي «130 سنة» إذا سلمنا بقول النعمان[2].

فهل اختفى الدعاة من المنطقة أم أن أبا سفيان والحلواني تركا عند وفاتهما من يقوم مقامها من الدعاة وهو الأرجح إذ إننا لا نكاد نشعر بفترة انقطاع الدعوة العبيدية ودليل ذلك اعتناق قبيلة كتامة لها منذ التقاء وفدها بأبي عبد الله الشيعي في موسم الحج.

ومن ثم يمكن القول إن الدعوة الشيعية في بلاد المغرب كانت منظمة ومدروسة وذات أهداف مخطط لها بدقة، حيث حققت أهدافها كاملة في المرحلة الأولى «مرحلة أبي سفيان والحلواني» فقد استطاع الداعيان أن يحرثا الأرض ويكرباها، ولم يعد أمام الشيعة الا حضور صاحب البذر ليبذر الأرض الممهدَة والمذلّلة. فكان إرسال أبي عبد الله الشيعي. فكيف وصل هذا الداعي، وما هي

(1) النعمان: افتتاح الدعوة، ص 56 ـ 57.
(2) ن.م، ص 58.

الوسائل التي اتبعها، وهل كانت بلاد المغرب ممهدة لبذر بذور التشيع؟

لقد كانت الدعوة الشيعية في اليمن قوية وبخاصة أواخر القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي إذ أرسل منصور اليمن «ابن حوشب» أبا عبد الله الشيعي في موسم الحج حيث التقى بوفد حجيج كتامة وفيهم اثنان ممن كانوا يقولون بحق علي وبنيه بالإمامة ذكرهما القاضي النعمان وهما حريت الجيملي، وموسى بن مكارمة، فجلس الداعي إليهما وإلى من معهما من قبيلة كتامة وحدّثهم عن فضائل أهل البيت، ولما كانت مناسك موسم الحج قد انتهت سأل وفد كتامة الداعي عن وجهته فأجاب أنه يريد مصر!؟ مستغلا بذلك اتجاه الطريق، وأثناء الطريق كان الداعي يحدّثهم عن الدعوة الشيعية بحديث لم يسمعوه من قبل فزاد تعلق وفد كتامة به حتى إذا ما وصل مصر وعدهم بأنه اذا لم يجد ما جاء من أجله فسيذهب معهم إلى بلادهم، وكان حجيج كتامة قد أحاطوا الداعي طوال الطريق بالرعاية، فكانوا يجتمعون اليه إذا نزل حتى يقضي حاجته، ويرى النعمان أن سبب اهتمام حجيج كتامة بالداعي كان ناتجا عن تقديرهم لعلمه، وأنهم كانوا يقدرونه لمجرد حفظه للقرآن الكريم[1].

ويبدو أن أبا عبد الله الشيعي كان ينوي منذ البداية الذهاب مع وفد كتامة إلى بلادهم، ولكنه كان يتظاهر بأنه سيمكث في مصر حيث كان يسألهم طوال الطريق إلى مصر عن بلادهم وعن أحوال أهلها، ومدى علاقتهم بالسلطان الأغلبي، وكم البعد بين بلادهم والقيروان فكانوا يجيبونه عن جميع استفساراته.

وعندما جمع أبو عبد الله الشيعي جميع ما أحب من معلومات أيقن أن نجاح دعوته سيكون فيهم وبخاصة عندما سألهم عن اهتمامهم بالحرب وركوب الخيل، وأجابوه أن ذلك جزء من حياتهم لما كان بينهم وبين القبائل المجاورة من حروب[2].

وعندما وصل الداعي إلى مصر أظهر أنه يريد المقام بها إلا أن الكتاميين أظهروا الغم لفراقه، وقالوا له: «ما يقيمك هاهنا، وما نرى معك تجارة ولا هو

(1) النعمان: افتتاح الدعوة، ص 94، القرشي: عيون الأخبار 5/ 45.
(2) ن.م. ص 66.

بلدك؟ قال: أطلب التعليم. فابتهجوا لذلك وقالوا، ما نرى أنك تجد بلداً أجدى عليك من بلدنا»[1].

وقد كان لترحيب واهتمام وفد كتامة بالداعي أثرٌ كبيرٌ في قبوله لدعوتهم بالمقام عندهم. ويبدو أن الداعي أظهر لهم بعضاً من ظاهر علم الأئمة ويستدل على ذلك من خلال إجاباتهم له بقولهم:

«عندنا كثير من أخوانك ممن يذهب إلى ما أنت عليه فلو رأوك ورآك الناس ما رضوك الا لشيوخهم دون صبيانهم»[2]

وعندما وصل وفد حجيج كتامة إلى بلدهم عبر طرابلس، وقسطيلية استقبلهم بعض أعيان البلد، وكان من بينهم أبو عبد الله الأندلسي، وأبو القاسم الورفجومي، وأبو المفتش، وقد لمس الداعي عندهم من علم الشيعة أكثر من الذين رافقوه من الحج.

وهنا تبرز ملاحظة هامة عندما يذكر النعمان أن أبا المفتش قال لأصحابه: «لولا واحدة كان الحلواني يقولها ما خالجني الشك في أن هذا الرَّجل هو الذي كان الحلواني يبشر به». ذلك أن ما بين فترة الحلواني، وبين وصول الداعي أبي عبد الله الشيعي إلى كتامة حوالي 135 سنة حيث كان وصول الداعيين أبي سفيان والحلواني عام 145هـ، ووصول الداعي إلى كتامة كان في منتصف ربيع الأول سنة 280هـ[3]. فهل كان أبو المفتش هذا حاضرا أيام الحلواني وأبي سفيان؟ أم أن أخبار الداعيين كانت مثار حديث دائم بين أهل كتامة، وأن ما أفصح عنه أبو المفتش كان قد سمعه ممن كانوا قبله وهذا هو الأرجح. إذ إنه لا يُعقل أن يكون أبو المفتش قد حضر عهد الداعيين، وحضر وصول أبي عبد الله الشيعي إلى كتامة أيضا.

(1) ن.م، ص 66.

(2) النعمان: م.س، ص 67، القرشي: م.س، 5/ 46.

(3) النعمان: م.س، ص 71، القرشي، م.س، 5/ 48 وينقل عن النعمان ـ وصول الداعي بدقة إذ يذكر أن وصول الداعي كان يوم الخميس للنصف من شهر ربيع الأول سنة 280هـ، النويري: نهاية الإرب: 26/ 26.

ومهما يكن من أمر فإن استقبال كتامة لأبي عبد الله الشيعي، ومحاورة بعض أعيانهم له برهن على أن المذهب الشيعي كان له أتباعه في كتامة، وأن مبدأ الكتمان أو التقية في الدعوة التي أوصى بها أبو سفيان والحلواني أتباعهما في بلاد المغرب هو السبب في عدم وضوح مدى انتشار المذهب الشيعي قبل وصول الداعي إلى أرض كتامة كما أنه لا يستبعد أن يكون لوجود الدولة الادريسية منذ عام 172هـ / 878م. وانتسابها إلى علي وفاطمة أثرٌ في انتشار المذهب الشيعي في بلاد المغرب عموما قبل وصول الداعي إلى أرض كتامة.

ومن ثم يمكن التأكيد بشيء من الاطمئنان أن الثقافة المذهبية الشيعية قد وجدت طريقها إلى بلاد المغرب عبر الدعاة الذين كانوا يرسلون منذ أيام جعفر بن محمد الصادق (ت148هـ / 765م) وأنها كانت دعوة منظمة وسرية حتى إذا جاء أبو عبد الله الداعي (صاحب البذر) ليجد الأرض مذلّلة فلم يجد كبير عناء في دعوة أهل كتامة إلى تأييده عسكريا بعد أن وجدهم على مذهبه. على أن جهود أبي عبد الله الشيعي تواصلت أثناء قيامه بعملية التعليم فكانت دعوته مستمرة مما أدى إلى زيادة أتباعه حتى انقسم فيه القوم فريقين مؤيد ومعارض، ثم كانت الغلبة للمؤيدين له[1]، ومنذ ذلك التاريخ بدأ أنصاره يكثرون وبدأ يعلن ثورته المسلحة بعد أن اطمأن إلى قوة أتباعه وتمسكهم بالمذهب والدفاع عنه.

وعندما اشتد ساعد أبي عبد الله الشيعي وكثر أتباعه بدأ المرحلة الثانية، وهي المرحلة العسكرية التي كان النصر حليفه فيها بسبب المشاكل الداخلية التي كانت تعانيها دولة بني الأغلب، وإمارتا بني مدرار في سجلماسة، وبني رستم بتاهرت كما سبق بيانه.

وعلى ذلك يمكن القول إن سبب نجاح الدعاية، وقيام الدولة العبيدية يرجع إلى قوة ودهاء دعاتها بداية من أبي سفيان والحلواني وانتهاء بأبي عبد الله الشيعي، ومن كان وراء ذلك المخطط وبخاصة في اختيار المنطقة. واستقطاب الأتباع وقوة الصبر والمعاناة التي لقيها الداعي في سبيل تحقيق حلم العلويين وتجسيده على

(1) النعمان: افتتاح الدعوة، ص 109، وما بعدها. القرشي: عيون الأخبار وفنون الآثار، 5/ 61.

أرض الواقع، وهو تأسيس دولة تقوم على أرضية يمكن من خلالها تحقيق حلمهم الكبير في السيادة على العالم الإسلامي، وإقامة إمامة علوية واحدة ينخرط تحت لوائها كافة المسلمين.

ولم يكن قيام الدولة (الخلافة) العبيدية في بلاد المغرب نهاية ما يصبو إليه العبيديون فقد كانوا يعتقدون أنه لا خلاص للناس إلا إذا اعتنقوا المبادئ الشيعية، حيث كانت المذاهب الدينية تمثل الاتجاه السياسي، وبخاصة خلال القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي ومن ثم عمل العبيديون منذ الأيام الأولى لتأسيس دولتهم على انتهاج طريقين لاستدراج الناس ودعوتهم إلى مذهبهم.

الطريقة الأولى: أظهر فيها العبيديون مزيجا من الشدّة واللين إذ يروي ابن الأثير ذلك بقوله: «... وجلس يوم الجمعة رجل يعرف بالشريف ومعه الدعاة وأحضروا الناس بالعنف والشدّة ودعوهم إلى مذهبهم فمن أجاب أحسن إليه ومن أبى حبس. فلم يدخل في مذهبهم الا بعض الناس وهم قليل»[1].

وإذا سلمنا بقول ابن الأثير، فإن عبيد الله المهدي أحبَّ منذ الأيام الأولى لخلافته أن يغير الاتجاه المذهبي لأهل افريقية تمهيداً لنشر المذهب الشيعي في جميع المناطق التي كانت تخضع لسلطانه ولكنه اصطدم باتباع المذهب المالكي الذين رفضوا دعوته، ووقفوا ضد أتباع الشيعة، ولقي عدد منهم القتل ليكونوا عبرة لغيرهم، فقد قتل إبراهيم بن محمد الضبي (المعروف بابن البرذون) وأبو بكر بن هذيل لوشاية فيهما بأنهما يطعنان في دولة بني عبيد فتم قتلهما دون التحقق من فعلهما ولم يكتف العبيديون بقتلهما بل طيف بهما في شوارع القيروان مجرورين مكشوفين ثم صلبا بعد ذلك[2].

الطريقة الثانية: وهي محاولة الحوار مع بعض علماء مذهب مالك لإقناعهم بأحقية العلويين في الإمامة، وبفضل علي وبنيه وتقديمهم على جميع الخلفاء الراشدين، وقد فشل العبيديون في هذه الطريقة أيضا.

كانت تلك الأحداث ـ قتل ابن البرذون، وابن هذيل ـ قبل وصول المهدي

---

(1) ابن الأثير: الكامل 6/ 133.

(2) ابن عذارى: البيان 1/ 155، الخشني: علماء إفريقية، ص 281 ـ 282.

إلى القيروان ذات أثر في الدعاية المعاكسة للعبيدين مما حدا بأبي عبد الله الشيعي أن يعاتب أخاه أبا العباس على تلك الفعلة وكاتبه وهو في سجلماسة قائلا: «قد أفسدت علينا من أمر البلد وأهله ما كانت بنا حاجة إلى صلاحه»[1].

ومن خلال ذلك يُفهم أن أبا عبد الله الشيعي لا يشاطر أخاه أبا العباس استخدام العنف منذ البداية، ولكنه كان يريد أن يتم دعوة الناس باللطف واللين مع التريث وعدم الاستعجال.

ومهما يكن من أمر فإن مثل تلك الحادثة اعتبرت من المآخذ على هذه الدولة الجديدة، وهذا لا يعني بطبيعة الحال أن الدعوة الشيعية لم تلق التأييد أو الاتباع لا بل إنها لقيت لها أتباعا ومؤيدين من أتباع مذهب أبي حنيفة وبخاصة المستفيدين من دولة بني الأغلب، ويسعون في الدولة الجديدة للحصول على مكاسب، ومناصب مادية، ومن بين هؤلاء الشعراء الذين كانوا يمدحون الأغالبة ثم مدحوا عبيد الله المهدي عندما أقام الدولة العبيدية، وقضى على دولة بني الأغلب[2].

وقد استطاع عبيد الله المهدي أن يستميل من بقي من أتباع بني الأغلب من مواليهم، ورجالهم، وأتباعهم الذين خافوا سوء العاقبة بعد سقوط دولة بني الاغلب، لكن عبيد الله المهدي عاملهم معاملة أتباعه فاندمجوا في الدولة الجديدة، وقاموا بدور فعال في تأيدها ومساندتها[3].

وعلى الرغم من استمالة عبيد الله المهدي لكثير من أتباع الأغالبة، فإنه عجز عن استمالة أتباع مذهب مالك الذين وقفوا صفا واحدا يذبّون ويدافعون عن المذهب وأتباعه، وكانوا يرون أن عبيد الله المهدي وأتباعه متطرفون ومغالون في التشيّع وإظهار أمور تخالف في أحيان كثيرة قواعد الإسلام.

---

(1) ن.م، 1/ 155.

(2) النعمان: افتتاح الدعوة ص 254، حيث يذكر قصائد للشاعر سعدون الورحيني (الورجيلي) الذي يقول إنه كان يمدح بني الأغلب، ويلي أعمالهم، فاستأذن في الدخول على عبيد الله المهدي ومدحه بقصائد تتفق مع نوايا العبيديين في مدح الأئمة.

(3) ن.م، ص 258.

ويظل الباحث أمام رأيين مختلفين كل الاختلاف فالرأي عند مؤرخي السنَّة يُناقض في أحيان كثيرة آراء الاسماعيلية، ومن ثم وجب استعراض بعض الآراء لكلا الفريقين (السنَّة، والإسماعيلية).

فابن عذارى المراكشي[1] يقول: «أظهر عبيد الله المهدي التشيع القبيح، وسبّ أصحاب النبي وأزواجه حاشا علي بن أبي طالب، والمقداد بن الأسود، وعمار بن ياسر، وسلمان الفارسي، وأبي ذر الغفاري، وزعم أن أصحاب النبي ارتدوا بعده. غير هؤلاء الذين سميناهم، ومنع المروزي الفقهاء من أن يفتي أحدهم إلا بمذهب (جعفر بن محمد) ومدح الشعراء عبيد الله المهدي بالكفر فاستجازه... وكانت أيمان كتامة أول دخولهم إفريقية: «وحق عالم الغيب والشهادة مولانا المهدي الذي برقادة»[2].

ويرى كاتب آخر وهو ابن حماد أن عبيد الله المهدي قطع صلاة التراويح وأحدث في الصلاة أموراً لم يألفها المسلمون السنيون، مثل القنوت في صلاة الجمعة قبل الركوع. وزيادة حيّ على خير العمل، ومحمد وعلي خير البشر مرتين: وقول المؤذن: «أحياك الله يا مولانا حافظ الدنيا والدين، جامع شمل الإسلام والمسلمين، وأعز سلطانك جانب الموحدين، وأباد بسيوفك كافة الملحدين، وصلّى عليك وعلى آبائك الطاهرين، وأبنائك الأكرمين صلاة دائمة إلى يوم الدين وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين»[3].

---

(1) ابن عذارى: م.س، 1/ 151، النوبختي: فرق الشيعة، ص 3.

(2) ابن عذارى: م.س، 1/ 160، ويورد شعراً لمحمد البديل يقول فيه:

حَلَّ برقادة المسيح ... حل بها آدم ونوح

حَلَّ بها أحمد المصطفى ... حل بها الكبش والذبيح

حل بها الله ذو المعالي ... وكل شيء سواه ريح

كما يشير صاحب البيان إلى أن أحد أحداث القيروان أورد بيتين يرد فيهما على من وصف المهدي بأنه يعلم الغيب فقال:

الجور قد رضينا ... لا الكفر والحماقه

يا مدعي الغيوب ... من كاتب البطاقه؟

(3) ابن حماد: أخبار بني عبيد وسيرتهم، ص 16.

ويقول مؤرخ سني آخر: «إن عبيد الله المهدي يعمل على هدم الإسلام متستراً بالتشيع[1]»، والواقع أنه بتقصي ما أورده مؤرخو السنّة وتقصى ما أورده مؤرخو العبيديين أنفسهم يتضح أن هناك من بين تلك الأخبار شيئاً من الحقيقة، وبخاصة حول مغالاة الدعاة في تقديس الأئمة فإننا نجد أن بعض خلفاء العبيديين قد أبدى استنكاره لمبالغة الدعاة في وصف الإمام فقد أورد القاضي النعمان[2] على لسان الخليفة المنصور بالله ثالث خلفاء العبيديين قوله: «قد كنت عندهم بالأمس ولي عهد المسلمين، وكأني بهم اليوم قد جعلني بعضهم ربا وجعلني بعضهم نبيا، وقال بعضهم إني أعلم الغيب، وقال آخرون يأتيني الوحي».

ومع ذلك يحدّد المنصور حق الأئمة بقوله: «إنما نحن عباد الله، وخلق من خلقه، لكن لنا منه منزلة أكرمنا بها، بأن جعلنا أئمة عباده وحججه على خلقه»[3].

وهذه الصورة التي يوضحها النعمان تبين مدى مبالغة الدعاة في كرامة الأئمة حتى تعدى بعضهم حدود الدين فرفع الإمام إلى أعلى من مستوى الأنبياء، وهذه الدعوات المغالية والدعاية المبالغ فيها كان وراءها الدعاة الذين ألّبوا العلماء والعامة على حدٍّ سواء ضد العبيديين ونعتوهم بالكفر والخروج عن الدين.

وإذا كان بعض أئمة العبيديين قد سكتوا عن بعض مدائح شعرائهم التي وصلت إلى حدّ المبالغة في كرامة الأئمة، وواجب الناس نحوهم، فإن ذلك لا يعني إقرار الأئمة العبيديين بجميع تصرفات الدعاة، فهذا عبيد الله المهدي قد شهد عهده حركة دعوة مكثفة لجلب الأتباع والأنصار للدولة الجديدة يشهد أن الكثير من دعاة الدولة العبيدية قد خرجوا عن المألوف في أصول الدعوة، فحادوا عن الصواب، واستزلهم الشيطان فكان مصيرهم القتل، وفي ذلك يقول النعمان: «ورأينا رجالا أيضا كانوا ممن شملتهم الدعوة، وكانت لهم البصيرة والولاية والحظوة، والأعمال الصالحة ثم ارتكبوا من العظائم واستحلوا المحارم، وعطّلوا الفرائض واستخفوا بالدين، وصاروا إلى حال غيرهم من المبدلين الضالين،

---

(1) أبو شامة: كتاب الروضتين 1/ 201.

(2) النعمان: دعائم الإسلام، ص 69.

(3) ن.م، ص 69 ـ 70.

فعاقبهم المهدي بالله أشدّ العقوبة، وأنزل بهم سوء العذاب لكل بقدر استحقاقه، وانتحاله، وكفره، فقتل قوما صبراً، وصلب آخرين، وأبقى قوما في السجون مصفدين»[1].

ومهما يكن من أمر فإن العبيديين كانوا يرون أن مذهبهم جاء ليصحح الانحراف والضلال الناتج عن البدع والخرافات التي علقت بالدين الصحيح مما دفع دعاة المهدي إلى القول: «إنه قائم الزمان... الذي يجمع الله له أمر العباد ويظهره على الدين كله»[2].

وقد أثارت تصرفات العبيديين وبخاصة دعاتهم وقضاتهم أتباع مذهب مالك مما أدّى إلى قيام صراع بين الشيعة والمالكية طيلة وجود العبيديين في بلاد المغرب، واستمر ذلك النزاع حتى بعد خروجهم إلى مصر حتى تحققت الغلبة في نهاية المطاف لأتباع مذهب مالك الذي أصبح سائدا ليس في إفريقية فحسب لا بل في جميع أنحاء بلاد المغرب والأندلس أيضا.

جهود الخلفاء العبيديين في نشر الثقافة وتوجيهها:

عندما أقام العبيديون دولتهم عام 297هـ / 909م. اعتبروا ذلك نتاجا لنجاح دعوتهم في دورها الأول، وإن لم يحققوا جميع أغراضهم التي تتمثل في زعامة العالم الإسلامي وتوحيده تحت رايتهم. وهذه الغاية ليس من السهل تحقيقها إذ إنها تحتاج إلى مزيد من الدعاية وبذل الجهد والعرق وربما الدماء أيضا.

وقد رأى مؤسس الدولة (عبيد الله المهدي) أن غاية العبيديين لن تتحقق بالسيف وإراقة الدماء وحدها. لذلك وجه نشاطه إلى تنظيم الدعاية لمصلحة الدولة حتى يتمكن بواسطتها من غزو العالم الإسلامي وتوحيده تحت راية العبيديين.

وحتى يكون للدولة العبيدية دعاةٌ وأنصارٌ ومؤيدون في جميع بقاع العالم الإسلامي لتحقيق حلمهم الكبير، لذا فكر عبيد الله المهدي في العمل على نشر المذهب الإسماعيلي بين أتباعه في بلاد المغرب أولا. فنشر علم آبائه، وأقام

---

(1) ن.م، ص 68.

(2) النعمان: كتاب شرح الأخبار، ص 7.

الدعاة والمعلمين، وفتح أبواب منحه للطالبين، وتولّى دعاة المهدي ومن بينهم أفلح بن هارون الملوسي العباسي تلك المهمة، فعمل على جمع فقه الأئمة وخطب علي بن أبي طالب والأئمة من ولده، ووضع برنامجا تلقينياً يلقن فيه فئات كثيرة من المجتمع مبادئ المذهب فكان يعلم المرأة، والصانع والتاجر والفلاح وغيرهم من فئات المجتمع[1].

وقد ركز عبيد الله المهدي جهوده في الاعتماد على الدعاة الذين اهتم بإعدادهم، ورأى ضرورة إخفاء حقيقة مذهبه (علم الباطن) والاكتفاء بمدارس الدعوة لنشر عقائد المذهب الإسماعيلي على أن يكون اتصال الدعاة به مباشرة، وأن تكون المدارس أداة الاتصال بينه وبين دعاته لا بينه وبين رعاياه عامة[2].

ويبدو أن تلك المدارس قد كرّست جهودها في التأكيد على علوية المهدي التي حامت حولها الشبهات بين مؤكّد لحقيقة انتسابه لعلي وفاطمة وبين مكذب لذلك[3].

ومهما يكن من أمر فإن مدارس الدعوة التي أقامها المهدي، وإرساله الدعاة إلى كثير من بقاع العالم الإسلامي قد حققت نجاحا ملحوظا جنى ثماره الأئمة الذين تولوا بعده.

ولعلّ سرّية ما كان يلقى في مدارس الدعوة من علم الباطن ومناهجه في بلاد

---

(1) القرشي: عيون الأخبار وفنون الآثار 5/ 135.

(2) استخدم العبيديون أول الأمر بيت الحكمة الأغلبي مدرسة لتلقين الدعاة دروساً في علم الأئمة، كما استخدم عبيد الله المهدي قصره لتحقيق تلك الغاية أيضاً. انظر المقري: نفح الطيب 4/ 131، حسن إبراهيم حسن، وطه شرف، عبيد الله المهدي، ص 256.

(3) تناول المؤرخون بالنقاش والجدل، وإقامة المجامع وبخاصة من جانب العباسيين لنفي صحة انتساب عبيد الله المهدي لعلي وفاطمة. وقد أيّد كثير من المؤرخين صحة النسب وساقوا لذلك حججاً كثيرة. كما تشكك عددٌ آخر من المؤرخين في صحة نسبه. ومن بين المؤيدين لصحة نسبه: ابن الأثير، الكامل 6/ 125، ابن خلدون: العبر 4/ 64، والمقدمة ص 246، وما بعدها، المقريزي: اتعاظ الحنفاء، ص 15. أبو زكريا: السير، ص 136. أما المكذبون في صحة النسب فمن بينهم عريب بن سعد: صلة تاريخ الطبري، ص 36 وما بعدها.

المغرب يرجع كما قال دوزي Dozy إلى صعوبة فهم المغاربة لأسرار المذهب، لأنهم أصعب مراسا من أهل المشرق[1].

وكذلك فإن وجود علماء مذهب مالك ووقوفهم بقوة في وجه الدعاية العبيدية في بلاد المغرب كان من الأسباب التي قلّلت من انتشار المذهب الإسماعيلي. إذ أشاع علماء المالكية أن الكثير من العقائد الشيعية تعد خروجا عن الشريعة.

وبالرغم من الصعوبة التي واجهها العبيديون في إقناع أهل المغرب واستدراجهم لتأييد المذهب الإسماعيلي، فإن نشاط مدارس الدعوة استمر، إذ إنه بقيام الدولة العبيدية انتهت مرحلة من تاريخ الدعوة الاسماعيلية وهي دور الستر وبدأ دور الظهور الذي اختلفت خصائصه عن الدور السابق. ففي حين كان الدعاة في الدور الأول يدعون إلى إمام مستور، فقد صاروا يدعون بعد تأسيس الدولة لإمام ظاهر، وبينما هم في الدور الأول يجمعون الأشياع لنصرة الإمام المستور بحدّ السيف ليظهر ويملأ الدنيا عدلا كما ملئت جوراً، فإنهم في دور الظهور يحيطونه بهالة من التقديس والإجلال، ولا يدعون أتباعهم لحمل السيف إلا عند الضرورة، وأن المهدي لا يستطيع أن يوضح لأتباعه وأشياعه ودعاته سياسته تلك إلا عن طريق مدارس الدعوة ودعاة أعدوا إعدادا جيدا لهذا الغرض.

وقد راجت مدارس الدعوة هذه عندما استقر عبيد الله المهدي بالمهدية بعد أن تخلّص من داعيته وأخيه، وظلت تلك المدارس تؤدي دورها حتى بعد انتقال العبيديين إلى مدينة المنصورية في عهد الخليفة المنصور بالله ثم المعز لدين الله، على أن هذه المدارس قد نجحت في تخريج العديد من الدعاة الذين اشتهروا بإخلاصهم في الدعاية للدعوة الإسماعيلية منهم القاضي النعمان بن محمد المغربي، وأبو حاتم أحمد بن حمدان الرازي، وجعفر بن منصور اليمن، إذ أسهم هؤلاء بالعديد من المؤلفات في المذهب الإسماعيلي، وعنهم وعن غيرهم من الدعاة الذين أتوا بعدهم اكتملت حلقات المذهب الإسماعيلي ومناهجه[2].

(1) Dozy. R.P.E.: Histoire des Musulmans d'Espagne, Paris 1830 Voul 3. p.124.

(2) القرشي: عيون الأخبار، 5/ 168، وما بعدها، حسن، إبراهيم حسن: عبيد الله المهدي، ص 63.

وقد دعت الاستراتيجية العبيدية من خلال مدارس الدعوة إلى تخريج أعداد من الدعاة ونشرهم ليس في بلاد المغرب فحسب، ولكن في جميع بقاع العالم الإسلامي لنشر آراء الدعوة التي تنادي بأحقية العلويين في الخلافة والحط من شأن العباسيين.

وقد نجحت تلك الاستراتيجية على المستوى الخارجي أكثر من نجاحها في بلاد المغرب ذاتها، وتمكّن دعاة الإسماعيلية أن يستقطبوا العديد من الشخصيات التي التحقت بخدمة العبيديين بإفريقية من أمثال علي بن حمدون الأندلسي، ومحمد بن هانئ الأندلسي اللذين خرجا من الأندلس والتحقا بخدمة الدولة العبيدية.

أما الذين تأثروا بالأفكار الشيعية، وحامت حولهم الشبهات في مُوالاتهم للعبيديين منهم ابن عبد ربه صاحب كتاب العقد الفريد، والمنذر بن سعيد البلوطي قاضي الجماعة بقرطبة[1] على أن تشيّع بعض الشخصيات الأندلسية يرجع إلى الكتب ذات الاتجاه الشيعي التي دخلت الأندلس، إضافة إلى دخول بعض دعاة الشيعة إليها تجارا ومغامرين من أمثال أبي اليسر الرياضي، الذي لعب دورا في الدعاية للعبيديين زمن آخر خلفاء بني الأغلب زيادة الله الثالث مما حدا بعبيد الله المهدي أن يكافئه بأن جعله كاتبه الخاص[2].

أما الداعي والجاسوس الشيعي الآخر ـ الذي دخل الأندلس ـ فهو أبو جعفر محمد بن أحمد بن هارون البغدادي الذي ذكره ابن الفرضي وقال: «. . . إنه تردّد على الأندلس أعواما، وينقل عن سليمان بن أيوب صراحة أن دخول ابن هارون كان بقصد التجسس»[3].

وقد كان أبو جعفر من الدعاة النشطين الذين قاموا بدور مهم في الدعوة الشيعية داخل إفريقية وخارجها، مما حدا بعبيد الله المهدي أن يطلق يده في تعيين

(1) انظر حول تشيع قاضي قرطبة منذر بن سعيد البلوطي. ابن الأبار: التكملة ص 44، وانظر ترجمته عند النباهي، أبو الحسن: تاريخ قضاة الأندلس، ص 66، وما بعدها.

(2) ابن عذارى: البيان 1/ 163، وذكر قصته مع أمير الأندلس محمد بن عبد الرحمن.

(3) ابن الفرضي: تاريخ العلماء والرواة: 1/ 74، ويذكر أنه أدخل إلى الأندلس كتب ابن قتيبة، وبعض كتب الجاحظ (رواية) ابن عذارى: م.س، 1/ 163، ويذكر أنه كوّن بالأندلس جماعة من الأصدقاء وظل على اتصال بهم. وخاصة عند مرورهم لأداء فريضة الحج.

القضاة في الأقاليم التابعة للدولة العبيدية[1] وعندما توفي عبيد الله المهدي عام (322 هـ / 933م) أوصى ابنه القائم به خيراً فأقره على جميع أعماله من بريد وكتابة وفوّض إليه كثيراً من أعمال المملكة[2].

ويبدو أن المكانة التي حظي بها أبو جعفر بن هارون البغدادي في الدولة العبيدية ناتجة عن نشاطه في دعم الدولة مذهبياً وسياسياً ذلك أن دخوله إلى الأندلس كان متسترا بغرض العلم، ولا ريب أن الثقافة كانت تمثل جزءا كبيرا من برنامج الدعوة العبيدية، وذلك من خلال نشره لأفكار المعتزلة، وهنا يجب الإشارة إلى ما بين المعتزلة والمذهب الإسماعيلي إذ تعتبر مبادئ الاعتزال خطوة ممهّدة لتعاليم المذهب الإسماعيلي[3].

ولم يتوقف العبيديون عن برنامجهم الدعائي داخل إفريقية وخارجها، وفي هذا الإطار دخل ابن حوقل النصيبي (ت367 هـ / 977م) إلى الأندلس متسترا بالتجارة على ما يبدو. ويذهب دوزي Dozy[4] إلى أن ابن حوقل كان عيناً للعبيديين إذ إن دخوله إلى الأندلس كان عندما فكر العبيديون في غزوها، ولعل التقرير الذي قدمه ابن حوقل، والذي ذكر فيه خيرات الأندلس ومواردها الاقتصادية، كما وصف مسالكها، وقدّم تقريرا عن حالتها العسكرية بدقة تلفت الانتباه، وكأنه يشجع العبيديين على غزوها عندما أشار إلى ضعف أهلها وعدم قدرتهم على الدفاع عنها[5] إلا أن تقرير ابن حوقل لم يلق التنفيذ من جانب العبيديين.

---

(1) ابن عذارى: م.س، 1/163، ويذكر أن عبيد الله المهدي ولاه الكتابة بعد وفاة أبي اليسر الرياضي.

(2) ن.م، 1/163، مجهول، العيون والحدائق، ج 4 قسم 2، ص 467، وانظر اليماني، محمد بن محمد: سيرة الحاجب جعفر بن علي... ص 132، حيث يذكر أن ذهاب أبا جعفر البغدادي كان بطلب من عبيد الله المهدي، وذلك قبل فتح إفريقية، وقيام الخلافة العبيدية.

(3) مكي، محمود علي: التشيع في الأندلس منذ الفتح إلى نهاية الدولة الأموية، صحيفة المعهد المصري للدراسات الإسلامية، مدريد 1954م، ص 114.

(4) Dozy. R: Histoire des musulmans d'Espagne. Vol. II. p. 125.

(5) ابن حوقل: صورة الأرض، ص 104 ـ 112، وانظر كذلك المقري: نفح الطيب 1/212، حيث يورد رد ابن سعيد على ابن حوقل في تقريره عن الأندلس.

وأمام حركة الدعوة الإسماعيلية المتنامية يمكن أن نسأل كيف يتم إعداد الدعاة فكرياً وأين يتلقون دروسهم، وما دور الخلفاء في ذلك؟

والواقع أن عملية إعداد الدعاة كانت عملية يرى العبيديون أنفسهم أنها ليست سهلة يمكن لكل شخص القيام بها فهي تتطلب شروطا لا بد من توفرها في الداعي، فعلاوة على علمه وثقافته الواسعة، وإيمانه بالمذهب الإسماعيلي إيمانا مطلقا لا يرقى إليه الشك، وأن يشهد له بالكفاءة في ذلك عبر مراحل متعدّدة فإنه يجب أن تتوفر فيه شروط القدرة على استدراج الناس واستقطابهم للمذهب الإسماعيلي، ولذا لم تكن وظيفة الداعي من الوظائف السهلة رغم الحذر الشديد من جانب العبيديين في اختيار الدعاة ومع ذلك ففي أحيان كثيرة كان الدعاة عامل تنفير من المذهب لا عامل استقطاب وذلك لسوء ممارسة بعضهم لوظيفته إذ كثيراً ما اشتكى الخلفاء من تصرّف بعضهم ومغالاتهم وانحرافهم بما انعكس سلبا على الدعاية الإسماعيلية.

وأما الخلفاء فقد أحاطوا الدعاة بالرعاية والعناية ففتحوا قصورهم كمدارس لإعداد الدعاة وصقلهم وتحديد مهامهم وأساليب نشر المذهب الإسماعيلي.

ومن ثم كانت مهمة الخلفاء في نشر الثقافة عموما والمذهبية على وجه الخصوص مهمة استراتيجية لمواجهة أصحاب الاتجاهات الثقافية الرافضة لهم وبخاصة أتباع مذهب مالك، وأتباع الأباضية، لذا فتح الخلفاء العبيديون قصورهم لاستقطاب العلماء والأدباء والشعراء وعقد مجالس للمناظرة بين أصحاب الاتجاهات المذهبية والفكرية المختلفة. كما جعلوا من قصورهم مدارس عامرة بالمعلمين والطلاب. والمعلمون هم الدعاة والطلاب هم الشيعيون على مختلف مستوياتهم العلمية، وصفاتهم الاجتماعية يقبلون على مجالس الدعوة هذه بالقصر حيث يتلقون فيها محاضرات في أصول الدعوة العبيدية، ولا تخلو تلك المجالس من دراسة القرآن، وفقه آل البيت وغيرها من العلوم الدينية الأخرى في توجيه متعمد يهدف إلى تأكيد المذهب الشيعي ونشره بين أكبر عدد من الناس على مختلف مستوياتهم.

وقد حرص الدعاة عند تلقينهم المذهب الاسماعيلي لأتباعهم تحديد المستوى العلمي للمتلقي وثقافته، فلا يتلقى العامة منها سوى مبادئها الأولية بينما

يرتفع الدعاة المحاضرون بالخاصة المستنيرين إلى مراتبها وأسرارها العليا.

على أن العبيديين واجهوا خلال دعوتهم لنشر مذهبهم معارضة داخلية تمثلت في علماء مذهب مالك ومن ورائهم قاعدة كبيرة من العامة مما حدا بالعبيديين إلى استخدام القوة ضد المعارضين لمذهبهم، وقتلوا من يئسوا من استمالته ليكون عبرة لغيره.

وقد سار العبيديون في خطين متوازيين ـ كان للخلفاء دور كبير في رسمهما وهما: إستخدام القوة ضد المعارضين لمذهبهم وبخاصة من علماء مذهب مالك الذين استحال على العبيديين استمالتهم إلى مذاهبهم[1].

2 ـ نشر المذهب الشيعي عن طريق عقد مجالس الدعوة حتى يستقطبوا ما استطاعوا من ذوي المكانة العلمية من المغاربة.

وقد وصف لنا المقريزي، والقلقشندي مجالس الدعوة في مصر ملاحظين أنه عند إتمام الداعي لمحاضرته يقبل عليه الأتباع يقبلون يده فيمسح رؤوسهم بالجزء الذي عليه إمضاء الخليفة، والتي كانت تقليدا حافظ عليه العبيديون أثناء وجودهم في بلاد المغرب وفي مصر أيضا. حيث يذكر المقريزي ذلك بقوله: «جلس القاضي محمد بن النعمان على كرسي بالقصر لقراءة علوم آل البيت على الرسم المعتاد والمتقدم له ولأخيه بمصر ولأبيه بالمغرب»[2].

وهذا الخبر يؤكد أن نشر الثقافة المذهبية بين الأتباع في قصر الخليفة كانت تسير على وتيرة واحدة، ولم تتغير بتغير الخلفاء، وانتقال الخلافة من بلاد المغرب إلى مصر.

على أن جهود الخلفاء ودورهم في تثقيف أتباعهم قد بدأ منذ قيام دولتهم في بلاد المغرب واستمرت حتى بعد خروجهم إلى مصر، مع ملاحظة أن تلك المجالس كانت أكثر نشاطا على عهد الخليفة العبيدي الأول عبيد الله المهدي،

---

(1) عياض: المدارك 5/117 ـ 118، ويروي قصة قتل الشيعة لأبي إسحاق بن البرذون وأبي بكر بن هذيل. أبو العرب تميم: كتاب المحن، ص 974، ويعدد من امتحنوا على يد قضاة الشيعة وبخاصة محمد بن عمر المروزي، وإسحاق بن أبي المنهال.

(2) المقريزي: الخطط 2/225، القلقشندي، صبح الأعشى: 2/488.

والخليفة الرابع المعز لدين الله، حيث لا تذكر مصادر الشيعة عن نشاط تلك المجالس خلال فترة حكم القائم بن عبد الله المهدي، وابنه اسماعيل المنصور بالله ولعل ذلك يرجع إلى انشغال هذين الخليفتين بإخماد ثورة أبي يزيد النكاري، فانكمش عمل الدعاة مثلما تقلص النفوذ السياسي للعبيديين في بلاد المغرب.

على أن نشاط مجالس القصر قد عاد من جديد في عهد المعز لدين الله منذ ولايته عام (341 هـ / 952م) حيث سجل لنا القاضي النعمان بن محمد صورة تلك المجالس التي كان يقيمها الخليفة المعز لدين الله بقصره، ويشرف عليها إشرافا مباشرا ناقدا وموجها للمحاضرات التي تلقى، وللكتب التي يتم تأليفها وبخاصة تلك التي لها علاقة بالدعوة الشيعية حيث تعرض عليه فيقرأها ويبدي رأيه وتوجيهاته عليها.

ومن بين تلك الكتب التي أشار إليها النعمان وأعجب الخليفة المعز بها كتاب دعائم الإسلام الذي بسطه المعز وجعله في مجلس من مجالس قصره، على أن هذا الكتاب يحمل ظاهر علم الأئمة وعلى الدعاة والأولياء حفظ ما يحتويه خوفا من أن يسألوا عن بعض ما جاء فيه فلا يجيبون فيقال لهم عند ذلك: «إذا كنتم لم تقوموا بما أعطيناكم من ظاهر دينكم الذي تعبدكم الله بالقيام به، فكيف ينبغي لنا أن نعطيكم من باطنه؟»[1].

وقد كان عهد المعز لدين الله عهدا مليئا بالحركة والنشاط السياسي والثقافي تقدّمت خلاله الثقافة تقدما ملحوظا وبخاصة الثقافة التي تتصل بالدعوة الإسماعيلية كالفقه والتفسير وغيرها. وكان لهذا الاهتمام أثره في ظهور أعلام في مختلف أنواع الثقافة بفضل تشجيع ومتابعة المعز لدين الله ذاته في هذه النهضة الثقافية وتوجيهها.

ولعل المحيط العام للثقافة في القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي، كان دافعا للعبيديين، وللمعز للأخذ بأسباب العلوم ـ وبخاصة الدينية منها: فقد رفع البويهيون والحمدانيون لواءها في المشرق، كما ساهم الأمويون في الأندلس باهتماماتهم العلمية والثقافية، وبخاصة في عهد الخليفة عبد الرحمن الناصر، (300

(1) النعمان: المجالس والمسايرات، ص 306.

ـ 350 هـ / 912 ـ 961م) ومن بعده ابنه الحكم المستنصر بالله (350 ـ 366 هـ / 961 ـ 977م)، ولم يكن العبيديون أقل شأنا لا سيما أنهم في تنافس شديد معهم. ومن ثم كان المعز لدين الله يعتقد أن النهضة العلمية الثقافية يجب أن تقوم على أيدي آل بيت الرسول، كما كان الاسماعيلية يعتقدون أن الإمام هو مصدر العلم والمعرفة، وكان لمبدأ (التعلم) من الإمام أثره في هذه النهضة العلمية في عهد العبيديين عموما والمعز لدين الله على وجه الخصوص.

ولعل شهرة المنصور بالله ـ رغم مشاغله في إخضاع ثورة أبي يزيد ـ وسعة اطّلاعه وتأليفه[1]، كان دافعا لابنه المعز على الدرس والاطلاع وكان مشجعا للعلماء حاثا إياهم على الاستزادة من العلم حتى أُثر عنه أنه كان يأمر قاضيه النعمان، وغيره من الأولياء أن ينظروا في القرآن ويؤلفوا الكتب في علومه، ومن ذلك قوله لقاضيه النعمان يوما: «يا نعمان استخرج من كتاب الله ما رفضته العامة وأنكرته»[2].

وقد كان لهذه البيئة العلمية التي عاشها المعز لدين الله في كنف والده أثرها في ثقافته، وسعة مداركه، وتضلعه في علوم وثقافات مختلفة، فقد كان يحاضر ويناظر العلماء من النحاة والفقهاء وغيرهم، ويناقشهم مناقشة تدل على مقدرته واستدلاله العلمي.

وقد كان اهتمام المعز بالثقافة والمشاركة في توجيهها ناتجا من زيادة اهتمامه بالحث على تأليف الكتب والعمل على تكوين مكتبة عامرة بشتى أصناف الكتب والمخطوطات، فقد كانت مكتبة المنصورية زاخرة بأمهات الكتب التي أفادت المعز في تنمية ثقافته، وقد روي عن المعز قوله: «والله ما تلذّذت بشيء تلذذي بالعلم والحكمة»[3].

وكذلك شهد عهد المعز لدين الله اهتماما خاصا بعقد المجالس العلمية التي كان يحضرها كبار رجال دولته ودعاته وعلمائه وأدبائه، فيظهر مقدرته في الفلسفة

(1) ن.م، ص 132.
(2) ن.م، ص 135.
(3) النعمان: م.س، ص 94، القرشي: عيون الأخبار وفنون الآثار 6/ 57.

وعلوم التأويل والحديث والفقه، فقد روى النعمان أن المعز قد نظر في كل فن، وبرع في علوم متعدّدة وكان فيها نسيج وحده في العالمين. أما علم الباطن فكان بحره الذي لا تخاض لجته. وأما القول في التوحيد وتثبيت الدين والردّ على أهل الفرق والملحدين فهو واحده وعلمه ومنارته، كما كان المعز عالما بفقه الحلال والحرام ومسائل الفتيا، والأحكام كما كان له إلمام بالطب والهندسة، وعلم النجوم والفلسفة. . . . »[1].

وعلى الرغم من المبالغة في قول النعمان حول إمكانيات المعز لدين الله، فإن طبيعة العصر الذي عاشه تفرض هذا الاهتمام بالعلوم لأن التنافس بين العبيديين والعباسيين، وأمويي الأندلس لم يكن تنافسا سياسيا فحسب بل علميا أيضا. فقد كان خليفة الأندلس الحكم المستنصر بالله مضرب المثل في الاهتمام بالعلوم[2].

وكان المعز لدين الله مشغوفا بكتب الباطن، فكان يخصص جزءا كبيرا من وقته لدراستها والاطلاع عليها، وكان شديد الحرص على ذلك فهو يقول: «إني لأجد من اللذة والراحة والمسرّة في النظر في الحكمة ما لو وجدها أهل الدنيا لأطرحوها لها، ولولا ما أوجب الله سبحانه وتعالى عليّ من أمور الدنيا لأهلها، وإقامة ظاهرها ومصالحهم فيها لرفضتها بالتلذذ بالحكمة والنظر فيها»[3].

ولم يكن عهد المعز لدين الله عهدا اقتصرت فيه الحكمة والعلم عليه، ولكنه شجّع أتباع الشيعة على المثابرة وطلب العلم، وينتقد من يتقاعس منهم عن ذلك. وكثيرا ما صرّح المعز لدين الله، وأبدى استغرابه من رغبة الناس في اللهو وترك العلم والثقافة التي يعتبرها مصدر تغذية العقول، ولعلّ ذلك يرجع إلى أن المعز نفسه كان كثير الرغبة في طلب العلم ولا أدلّ على ذلك من أنه كان يتقن عددا من اللغات واللهجات كالبربرية والاسبانية واللاتينية والصقلية والسودانية[4].

---

(1) ن.م، ص 148.

(2) المقري: نفح الطيب 4/ 60 ويقول إن الحكم المستنصر ألف بنفسه كتاباً في أنساب الطالبيين والعلويين في المغرب.

(3) النعمان: م.س، ص 94.

(4) المقريزي: اتعاظ الحنفاء، ص 145، حسن، إبراهيم حسن: المعز لدين الله، ص 17.

وقدْ كان المعز لدين الله يُقرب العلماء ويشجعهم ماديا ومعنويا، كما كان يشرف على تأليف الكتب وبخاصة تلك التي لها علاقة بالمذهب الإسماعيلي، فعندما طلب أحد أمراء العبيديين من النعمان بن محمد المغربي تأليف كتاب في أخبار الأئمة العلويين وأحاديثهم وأسماه كتاب «الدينار» ثم قدمه للمعز لدين الله الذي أبدى ملاحظات تدلُّ على مقدرته في النقد حيث كتب إلى النعمان يقول: «.... وقفت على الكتاب وتصفحته، فرأيت ما أعجبني فيه من صحّة الرواية وجودة الاختصار تعتاص (صعبة الفهم) على كثير من أوليائنا معرفتها! فاشرحها بما يقرب من أفهامهم فيستوي في معرفته والإحاطة بعلم ألفاظه الشريف والمشروف بأنه يجيء طريفا قريب المأخذ، وسمه كتاب الاختصار لصحيح الآثار عن الأئمة الأطهار، فإنه أشبه به من كتاب الدينار»[1].

ومن خلال ملاحظات المعز لدين الله على مؤلفات النعمان يتضح مدى إسهام المعز وجهده في ترويج المذهب الإسماعيلي إضافة إلى قدرته الفعلية على النقد والتوجيه، وقد كان عهد المعز أكثر عهود الدولة العبيدية نشاطا وثقافة، ولعلَّ ذلك يرجع إلى فترة الهدوء والانتصارات السياسية التي تحققت في عهده فاسترجعت الدولة بالتالي هيبتها وقوتها في أعين أتباعها، فأحبَّ المعز لدين اللّه أن يستثمر تلك الظروف لزيادة الأتباع ونشر الدعاة، وقد أدّت تلك السياسة إلى نتائج سريعة شهدها عهده عندما تم له فتح مصر، إذ أسهم الدعاة بدرجة كبيرة في فتحها عن طريق الدعوة للمذهب الإسماعيلي من جهة وللتقارير التي كانوا يرسلونها عن أحوال مصر، إلى المعز لدين الله بالمنصورية من جهة ثانية.

وقد بادر المعزُّ لدين اللّه إلى فتح باب قصره للعلماء وطلاب العلم ومشائخ بلاد المغرب للاطلاع على الكتب التي تحتويها مكتبته، ودراستها واستنساخها والتعلم منها والتفقه فيها كما فتح المجال لكافة الناس لحضور محاضرات كبار العلماء الذين يثق بهم، وكان يحث رعاياه على حضور المحاضرات التي تلقى على الناس في قصره بالمنصورية من كتاب: «دعائم الإسلام» الذي ألّفه القاضي النعمان بتوجيه وملاحظة المعز لدين الله وإقراره»[2].

---

(1) النعمان: م.س، ص 360.

(2) النعمان: المجالس والمسايرات، ص 305 ـ 306.

وليس من المبالغة القول بأن المعز لدين الله كان وراء تلك النهضة العلمية، وذلك من خلال تشجيعه العلماء على تأليف الكتب وبخاصة كتب الدعوة الإسماعيلية. وكان لنشاطه العلمي ومساهماته العلمية أثرها الواضح في تلك النهضة الفكرية حتى نسب إليه أنه ألف الكثير من الكتب مثل كتاب «الروضة» الذي تناول فيه بعض المسائل الفقهية وغيرها[1].

وهكذا يمكن القول إن خلفاء الدولة العبيدية قد أسهموا في نشر المذهب الشيعي، وذلك بفتح عبيد الله المهدي لمدارس الدعوة التي ظلت قائمة طيلة عهد القائم والمنصور رغم ما ساد عهديهما من فتنة، وانشغالهما بثورة أبي يزيد، فإنه منذ أواخر عهد المنصور بالله ـ بعد القضاء على ثورة أبي يزيد مخلد بن كيداد عام 336 هـ / 947م. ثم عهد المعز لدين الله الذي شهد عهده اهتماما كبيرا بزيادة نشر المذهب الشيعي ومتابعة الدعاة وتحريضهم على تثقيف أنفسهم ليكونوا عامل إقناع لجذب الناس وتحبيبهم في المذهب الإسماعيلي، وبخاصة أن أتباع المذهب المالكي كانوا بالمرصاد يذبون عن مذهبهم الذي كان مذهب أغلب أهل إفريقية وبلاد المغرب.

وكان العلماء وراء تمسك العامة بمذهب مالك حيث وقفوا صامدين ومدافعين عن المذهب رغم ما دبّره الشيعة لهم من مكايد، أودت بحياة بعض علماء المذهب.

حتى قيل فيهم: «جزى الله مشيخة القيروان خيرا، هذا يموت، وهذا يُضرب، وهذا يسجن، وهم صابرون لا يفرون، ولو فروا لكفرت العامة دفعة واحدة»[2].

وبالرغم من المواجهة التي كان يبديها أصحاب الاتجاه المعارض وبخاصة من أتباع مذهب مالك فإن العبيديين وجهوا كافة إمكانيات دولتهم لخدمة المذهب

(1) ن.م، ص 148، حسن، إبراهيم حسن، طه شرف: المعز لدين الله، ص 225. القفطي: أنباء الرواة 3/ 87 ويشير إلى أن الخليفة المعز طلب إلى القزاز القيرواني النحوي أن يؤلف له كتاب في الحروف وكتاب الكلمات.

(2) الدباغ، وابن ناجي: معالم الإيمان 2/ 292.

الإسماعيلي، وحاولوا جاهدين استقطاب كبار العلماء والأدباء والشعراء، لأن منافستهم لأمويي الأندلس وللعباسيين لم تكن قاصرة على المنافسة السياسية بل تعدتها إلى المنافسة الأدبية، والمعمارية والشعرية وغيرها من مجالات الثقافة والإبداع.

ولما كان العبيديون يدعون إلى ثقافة جديدة وإلى مذهب جديد استخدموا كافة إمكانياتهم المادية والبشرية لتحقيق هذا الهدف في الداخل والخارج، وكان من بين تلك الإمكانيات ـ التي سخروها في خدمة الثقافة العبيدية - بعض الشعراء من ذوي النزعة الشيعية أو من غيرهم. فقد مدح العبيديين أول قيام خلافتهم بعض الشعراء الذين كانوا يمدحون الأمراء الأغالبة قبلهم ومن بين هؤلاء ابن سعدون الورجيلي، الذي أشاد في شعره بقيام الدولة العبيدية على يد عبيد الله المهدي، وعبّر في قصيدة أورد المقريزي بعض أبياتها والتي توضح رغبة العبيديين في توحيد المغرب والمشرق تحت رايتهم[1].

وعلى ذلك فإن الشعر زمن العبيديين قد خدم غرضين أساسيين:

الأول: مدح العبيديين وتأييدهم سياسيا لتأكيد أهدافهم في توحيد العالم الإسلامي تحت رايتهم.

الثاني: التأكيد على المذهب الإسماعيلي والدعاية له، وعلى حق العبيديين في الإمامة دون سواهم.

وقد أدّت المغالاة في مدح الأئمة إلى اتّهام خصوم العبيديين لهم بالكفر، ومن ذلك ما قاله الشاعر محمد البديل يمدح عبيد الله المهدي بأبيات من الشعر يرى أهل السُنّة أتباع مذهب مالك، أن هذا الشاعر مدح عبيد الله المهدي بالكفر

---

(1) المقريزي: اتعاظ الحنفاء، ص 106، ومما جاء في قصيدة ابن سعدون الورجيلي هذه الأبيات:

هذا أمير المؤمنين تضعضعت ... لقدومه أركان كل أمير

هذا الإمام الفاطمي ومن به ... أمنت مغاربها من المحذور

والشرق ليس لشامه وعراقه ... من مهرب من جيشه المنصور

فاستجازه أي رضي بما قاله الشاعر، ولم يعترض على قوله[1].

ولم يترك الشعراء مناسبة إلا مدحوا فيها عبيد الله المهدي ومن جاء بعده من الخلفاء مشيدين بانتمائهم لآل البيت ومؤكدين أحقيتهم في الخلافة. وهذا لا يعني أن الشعر زمن العبيديين قد اقتصر على الأغراض السابقة، ولكنه تعداها إلى الإشادة ببناء المدن وبخاصة مدينة المهدية التي أسسها عبيد الله المهدي، وانتقل اليها، وأصبحت دار ملك بني عبيد[2].

ولعل أبرز الشعراء الذين اعتمد عليهم عبيد الله المهدي في الدعاية لمذهبه وإنجازاته المعمارية محمد البديل، والأيادي، وابن سعدون الورجيلي. والذين احتفظت لنا بعض كتب التاريخ والأدب بنتف من قصائدهم التي يشيدون فيها بما حققه عبيد الله المهدي[3].

وفي فترة لاحقة أصبح الشعر باعتباره يُمثل صحافة ذلك العصر، ويعبر عن انتمائه لذا كان يساير ويحاكي تلك الأحداث التي ألمت بإفريقية وبخاصة في عهد الخليفة الثاني القائم بأمر الله، وجزء من خلافة ابنه المنصور حيث شغلت ثورة أبي يزيد مخلد بن كيداد فترة طويلة من تاريخ الدولة العبيدية بافريقية منذ عام (323 هـ حتى336هـ)[4].

---

(1) ابن عذارى: م.س، 1/160 وقد أشار إلى تلك الأبيات التي تقول:

حلّ برقادة المسيح ... حلّ بها آدم ونوح

حلّ بها أحمد المصطفى ... حل بها الكبش والذبيح

حلّ بها الله ذو المعالي ... وكل شيء سواه ريح

(2) يقول أحد شعراء إفريقية في بناء المهدية:

خطت بأرجاء المغارب دار ... دانت لها الأمصار والأقطار

لانت ببرد الماء لما أيقنت ... أن القلوب على الحسين حرار

(3) Stérn. S.M. «Abu Yazid al Nukkari» p. 163-164.

(4) أورد محمد البديل قصيدة في بناء مدينة المهدية منها قوله:

بُنيت لدى أقصى المغارب دار ... قطنت بها الأحرار والأبرار

وقوله:

دار ملك سميت مهدية ... فيه تعرفها حتى الأبد

وقد كانت تلك الثورة ذات أهداف سياسية في ظاهرها وهي إزالة حكم بني عبيد من بلاد المغرب، فإنها كانت لا تخلو من نزعة مذهبية وبخاصة عندما أوشك صاحبها تحقيق نصر نهائي على العبيديين حتى أنه كان سببا في مقتل عدد هائل من علماء المالكية ليحقق هدفين:

أولهما: القضاء على دولة العبيديين.

وثانيهما: الحدّ من خطر اتباع مذهب مالك ومنافستهم له وذلك بقتل جل علمائهم.

ومهما يكن الأمر فإن تلك الثورة قد أثارت حفيظة الشعراء مؤيدين ومعارضين لبني عبيد فأنشدوا عدّة قصائد تصف الثورة وصاحبها وحصاره للعديد من المدن، غير أنه لم يبق من تلك القصائد الطويلة سوى نتف قليلة، وردت في ثنايا بعض كتب التاريخ والأدب، وبعض كتب الطبقات والتراجم. ومن تلك القصائد ما ورد على لسان محمد بن علي الأيادي يحض الخليفة القائم بأمر الله، وابنه المنصور بمقاومة أبي يزيد وفك حصار جيشه للمهدية الذي دام ثمانية أشهر(1).

على أن الأيادي يذكر في قصيدة أُخرى مقتل أبي يزيد سنة 336هـ مهنئا الخليفة المنصور بالله على تحقيق هذا النصر الذي طال انتظاره(2). غير أنه لم يبق من هذه القصيدة الطويلة سوى بقية تتكون من خمسة عشر بيتا أو ستة عشر أوردها

وهناك قصيدة أخرى قالها أحد شعراء إفريقية يمدح فيها عبيد الله المهدي ويقارن فيها مدينة المهدية كدار للدعوة العبيدية (الإسماعيلية) ببعض الأماكن المقدسة. ومن أبيات تلك القصيدة قوله:

لئن عظم الحرام وما يليه	كما عظمت مشاهده العظام
لقد عظمت بأرض المغرب دار	بها الصلوات تقبل والصيام
هي المهدية الحرم الموفي	كما بتهامة البلد الحرام

انظر ابن عذارى: البيان. . .، 1/ 84.

(1) ابن عذارى: م.س، 1/ 218 ـ 219، حيث يذكر تفاصيل إضافية عن ثورة أبي يزيد وحصار المهدية.

(2) النعمان: المجالس والمسايرات، ص 216 ـ 217.

أبو علي منصور العزيزي الجوذري كاتب الاستاذ جوذر مولى المنصور بالله، وذلك في سياق كلامه عن خروج المنصور مطاردا لأبي يزيد بعد فك حصار المهدية، وهروب أبي يزيد إلى جبل كيانه ليتحصن به. وفي هذه القصيدة وصف شامل لتلك المعارك وما آل إليه أمر أبي يزيد، الذي لم يتوان العبيديون في التمثيل بجثته ليكون عبرة لغيره[1].

وبعد القضاء على ثورة أبي يزيد تنفس العبيديون الصعداء فقاموا بإصلاحات عديدة وبنى المنصور مدينة جديدة سماها باسمه المنصورية[2] تعبيرا عن انتصاره على أبي يزيد وقد كان للشعراء نصيب في مدح بناء تلك المدينة.

على أن أعظم شعراء بني عبيد في بلاد المغرب كان أحد الشعراء الوافدين من الأندلس، ويدعى محمد بن هانئ الأندلسي والذي يهمنا هنا أن شعره قد وُظف بالفعل في خدمة الدعوة الشيعية، ولعله كان أكثر الشعراء إخلاصا للعبيديين مما يدفع إلى تأكيد القول بتشيعه، ويعتبر شعره وثيقة هامة لمعرفة المذهب الإسماعيلي.

ولعل اهتمام ابن هانئ في شعره باللفظ أكثر من اهتمامه بالمعنى هو الذي دفع أبا العلاء المعري حين سمع شعره أن يقول: «وما أشبهه إلا برحي تطحن قرونا لأجل القعقعة في ألفاظه». على حد قول ابن خلكان[3]. الذي يرى: «أن أبا

---

(1) العزيزي: الجوذري، سيرة الأستاذ جوذر، ص 48 ـ 49 والتي تقول بعض أبياتها:

فارتقى الملعون في خيفته ... في ذرى أعيط عال مصعد

ويصف موته بقوله:

فإذا مخلد في كف الردى ... موثق الجيد بحبل من مسد

قد رمته الحرب عن غاربها ... واهي الركن ذليل المستند

ثم يصف ما جرى لأبي يزيد بعد القبض عليه والتمثيل بجثته بقوله:

وحشاه سالخوه سعفاً ... مالئاً ما بين كعب وكتد

ثم رقاه على مستحصد ... باسق أجرد ما فيه أود

(2) ابن الأثير: الكامل، 6/ 391، ابن عذارى: البيان 1 ـ 220.

(3) ابن خلكان: م.س، 4/ 429.

العلاء المعري لم ينصف الشاعر، وأنه كان متحيزا بسبب إعجابه الشديد بالمتنبي، غير أن قبح شعر ابن هانئ عند أهل السُنَّة يرجع إلى ما فيه من مغالاة تصل إلى حد الكفر وفساد العقيدة.

أما الأمير تميم بن المعز لدين الله فقد خدم بشعره مبادئ العقيدة الإسماعيلية من خلال تأكيده في العديد من القصائد الواردة في ديوانه على صحة نسب العبيديين وأحقيتهم في الإمامة دون من سواهم من الأمويين والعباسيين(1).

مدى تجاوب أهل المغرب مع الثقافة المذهبية للعبيديين:

على الرغم من المبالغة التي عالج بها أصحاب الطبقات والتراجم من أتباع مذهب مالك موضوع التنافر بين أتباع مذهب مالك وبين الشيعة العبيديين منذ دخولهم إلى بلاد المغرب وتأسيس دولتهم عام 297هـ/ 909م. إلا أن التجانس والتفاهم بين أتباع مذهب مالك وبين الشيعة العبيديين يكاد يكون مفقودا وبخاصة بين العلماء من الطرفين، وهذا التنافر كان موجودا بين المالكية، والأحناف وبخاصة في إفريقية الأغلبية بشكل ملحوظ، ولسنا في حاجة لسوق أدلة التنافر بين

---

(1) من قول تميم في تأكيد نسبهم:

فيا بن الوصي ويا بن البتول ... ويا بن نبي الهدى المصطفى
ويا بن المشاعر والمروتين ... ويا بن الحطيم ويا بن الصفا
لك الشرف الهاشمي الذي ... يُقصر عنه غلا مَنْ عُلا

انظر تميم بن المعز: ديوان تميم بن المعز، ص 12.

وقوله في قصيدة أخرى:

لا والمضرج ثوبه ... في كربلاء من الدماء
لا والوصي وزوجه ... وبنيه أصحاب الكساء

ويقول في الفخر في قصيدة عدد أبياتها 61 بيتاً اخترنا منها:

نحن الذين بهم تسامت هاشم ... حتى حوت شرف المعالي أجمعا
رهط النبي وآله وبنوه من ... دون البنين ونَبْته مترعرعا
والمصطفين المرتضين من الورى ... والمفضلين بما حووه تسرعا

انظر تميم بن المعز، م.س، ص 269.

المالكية وبين الأحناف وبخاصة بين طبقة العلماء من الطرفين خلال فترة حكم الأغالبة والتي تعج بها كتب طبقات المالكية وتمت الإشارة إليها فيما سبق.

وبذهاب الأغالبة، ومجيء العبيديين الشيعة، وقف منهم علماء المذهب المالكي نفس موقفهم السابق من الأغالبة فقاطعوا حكمهم، ولم يعلنوا طاعتهم لأنهم كانوا ينظرون إليهم وكأنهم طغاة خارجون عن الدين.

وقد بدأ التحدي بين المالكية والشيعة منذ دخول أبي عبد الله الشيعي إلى القيروان، وخروج آخر أمراء بني الأغلب زيادة الله الثالث (292 ـ 296هـ/ 905 ـ 909م) قاصدا المشرق إذ حاول أخو الداعي أن يرغم أهل القيروان ومشائخها لأتباع مذهب الشيعة فاستخدم لذلك أساليب العنف والقسوة، ولعل أول حادثة نقلها المؤرخون وأصحاب الطبقات هي قتل أبي اسحاق بن البردون، وأبي بكر بن هذيل على يد الشيعة أول دخولهم بلاد المغرب وقيام خلافتهم إذ يروي القاضي عياض[1] أن قتلهما كان بسبب وشاية بعض الأحناف بهما واتهامهما في مسألة التفضيل. كما سبقت الاشارة إلى ذلك من قبل.

ولم تكن هذه الحادثة لتثني أتباع مذهب مالك -وبخاصة العلماء- عن تحدي الشيعة والتنديد بهم حتى إن أحدهم وهو الفقيه جبلة بن حمود الصدفي[2] قال عند دخول الشيعة إلى إفريقية: كنا نحرس عدوا بيننا وبينه البحر فتركناه وأقبلنا على حراسة هذا الذي حل بساحتنا لأنه أشد علينا من الروم»[3].

وقد رافقت حركة العنف والقسوة التي اتبعها العبيديون العديد من محاولات الإقناع التي تمت على هيئة مناظرات بين بعض علماء مذهب مالك، وبعض دعاة المذهب الاسماعيلي إذ يروى الخشني[4] تفاصيل تلك المناظرات التي دارت بين أبي عثمان سعيد بن محمد بن الحداد وبين أبي العباس أخي أبي عبد الله الشيعي،

(1) عياض: المدارك 5/ 117 ـ 118.

(2) جبلة بن حمود الصدفي كان من رجال سحنون، وكان من أهل الخير والبر، والعبادة الظاهرة، والورع الخالص، انظر الخشني: علماء إفريقية، ص 195، المالكي: رياض النفوس، 2/ 27 وما بعدها. مجهول: طبقات المالكية، م.خ.ع رقم 3928 د، ورقة 131.

(3) المالكي: م.س، 2/ 37.

(4) الخشني: م.س، ص 257.

وكان معظمها يدور حول موضوع التفضيل، وحق الأئمة العلويين في الإمامة، والطعن على الخلفاء الراشدين وبخاصة أبو بكر وعمر رضي الله عنهما.

وعبر هذه المناظرات -التي نقلها الخشني- تتضح قوة الحجة التي كان عليها أبو عثمان سعيد بن الحداد[1] الذي كان يتخذ من القرآن الكريم والحديث الشريف أداة لافحام خصومه، ورد الحجة عليهم. في حين يعتمد أبو العباس على الردّ الذي تدعمه قوة السلطة، ويفهم ذلك من كلام ابن الحداد عند انتهاء المناظرات قوله: «... فلما سمعت كلام رجل يباهت العيان، ويزول عن الحق، رأيت الصواب في الاعراض عن معارضته، وذلك أني لم أحتج عليه بحجة عقل ولا وزن من قياس، وإنما قابلته بكتاب الله، وأفعال نبيه صلّى اللّه عليه وسلّم، واجتماع المسلمين، وجعل يُدخل على كثرة الاستفهام وكثرة التكرار، بلا حجة حاسمة ولا برهان مبين....»[2].

ولكن هل قتل الشيعة لأبي اسحاق بن البردون، وابن هذيل وهما من أتباع مذهب مالك أو المناظرات التي تمت بين أبي عثمان سعيد بن الحداد وأخي الداعي «أبي العباس» كانت هي السبب في عدم تجاوب أهل المغرب مع العبيديين أو الدخول في مذهبهم؟

والواقع أن العبيديين قد أبانوا عن نواياهم منذ الأيام الأولى لإعلان خلافتهم إذ إنهم لم يعتمدوا أسلوب الحوار والنقاش مع أصحاب المذاهب الأخرى فحاولوا

---

(1) سعيد بن محمد بن الحداد من أصحاب سحنون بن سعيد المصاحبين له، وكان يطريه جداً، ويذهب في حسن الثناء عليه كل مذهب، ولم يطلب العلم في المشرق ولم يرحل... ورحل إلى أبي الحسن الكوفي عندما نزل طرابلس (الغرب) فسمع منه بعض الحديث، وكان عالماً باللغة ناقداً في النحو، عربي اللسان... وكان مذهبه النظر والقياس والاجتهاد لا يتحلى بتقليد أحد من العلماء وكان يقول: «... إنما أدخل كثير من الناس إلى التقليد نقص العقول ودناءة الهمم...».

انظر الخشني: م.س، ص 201 ـ 202، المالكي: م.س، 2/57، عياض: م.س، 5/ 78، الدباغ، وابن ناجي: م.س، 2/295، الزبيدي: طبقات النحويين واللغويين، ص 239، ويصفه بأنه دقيق النظر ثابت الحجة، شديد المعارضة حاضر الجواب، صحيح الخاطر...

(2) الخشني: م.س، ص 275، ويورد تفاصيل تلك المجالس أو المناظرات.

استقطاب الناس عامة والعلماء بوجه خاص مستخدمين في ذلك القوة فدخل في مذهبهم كثير من أتباع مذهب أبي حنيفة. ولعل ذلك هو السبب الذي أغرى العبيديين، بالضغط على أتباع مذهب مالك للدخول في دعوتهم، ولكنهم رفضوا ذلك بالرغم من المحاولات التي كان يبذلها العبيديون والتي تنوعت بين القوة والتعسف تارة وبين المناظرة والجدل تارة أخرى، ولكن كل تلك المحاولات لم تزد أتباع مذهب مالك إلا إصرارا على التمسك بمذهبهم وتبعتهم أغلبية من العامة الذين رأوا من ثبات علماء مذهب مالك في وجه الأغالبة، وفي وجه العبيديين أيضا القدرة على الاستمرار في التمسك بمذهبهم.

ومهما يكن من أمر فإن علماء وأتباع مذهب مالك عموما كانوا يبغضون الخلفاء العبيديين، ويكرهون من يتعامل معهم، وقد بلغ سخط بعض الفقهاء على العبيديين أن أحدهم وهو الفقيه أبو جعفر نصر الداودي[1] كان ينكر على معاصريه من علماء القيروان سكناهم في مملكة بن عبيد[2].

وقد تحول منطق المناظرة والجدل الذي كان يمكن أن يثري الحياة الثقافية في بلاد المغرب إلى العنف والشدّة التي بدأ بها عبيد الله المهدي خلافته، فعلاوة على تعذيب ابن البردون وابن هذيل وقتلهما والتمثيل بهما قبل دفنهما. فقد كانت الوشاية في أحيان كثيرة كافية لإصدار عبيد الله المهدي أمرا بالقتل، فقد قتل أبا عبد الله السدري[3]، وأبا القاسم الحسن بن مفرج[4] وصلبهما لاتهامهما بالتشنيع به.

(1) أبو جعفر أحمد بن نصر الداودي، فقيه طرابلسي، مسيلي الأصل (أو بسكري) لم يتلق العلم عن شيوخ بل كوّن نفسه بتفسه، ما عدا القلانسي الأشعري المذهب، وكان فقيهاً متفنناً في الحديث، والنظر واللسان، وكاتب علماء القيروان بخصوص سكناهم في مملكة بني عبيد فتلقى منهم الجواب اللاذع «اسكت لا شيخ لك؟!» انظر عياض: المدارك 5/ 97، إدريس: الدولة الصنهاجية 2/ 336 ـ 337. مجهول: طبقات المالكية، مخ، ورقة 226.

(2) إدريس: م.س، 2/ 337.

(3) المالكي: رياض النفوس، 2/ 171، ويروي قصة مثول السدري أمام عبيد الله المهدي ومواجهته، وأن المهدي قال له: أنت الشاتم لنا الذاكر عنا أنا أحدثنا في الإسلام الحوادث؟ فقال له: نعم وواجه عبيد الله بما ابتدعه العبيديون فقال عبيد الله: اضربوا عنقه...».

(4) هو الحسن بن مفرج (مولى مهرية) قتله عبيد الله المهدي، وكان سبب قتله أنه رأى =

ولم يكتف عبيد الله المهدي بما كان يصدره من أحكام جائرة في حق أتباع مذهب مالك، ولكنه أطلق يد قضاته فنكّلوا بعلمائه وقتلوا منهم عدداً كبيرا ذلك أن قاضي العبيديين المرورزي (المروذي) مارس ضغطا شديدا على أتباع مذهب مالك حيث سجن اثنين منهما وهما محمد القطان، وأحمد النجار بسبب وشاية رفعت اليه أنهما ينتقصانه ويطعنان في أحكامه[1].

وقد بلغ تعسف العبيديين حدّاً كبيرا حتى إن المؤذن عروس «قتل لأنه لم يقُل في أذانه، حيّ على خير العمل» فقطع لسانه ووضع بين عينيه ثم قتل[2].

وكانت أعمال العبيديين الجائرة ضد أتباع المذهب المالكي ذات أثر سيء وسلبي في العلاقة بين الحكام والمحكومين، وبخاصة العلماء الذين ذاقوا الأمرين على يد الشيعة حكاما وقضاة، فكان رد فعل أتباع مذهب مالك قد تجسّد في أول فرصة لاحت لهم إذ تروي كتب الطبقات أن بعض علماء المالكية ومن بينهم أبو الفضل الممسي، وربيع القطان، وأبو العرب تميم، وأبو إسحاق السبائي، ومروان ابن نصر الزاهد، وأبو حفص بن عمر العسال، وعبد الله بن محمد الشقيقي[3] انضموا سنة 333هـ / 944م، لثورة أبي يزيد مخلد بن كيداد أملا في إسقاط دولة العبيديين.

وقد كان لوقوف عدد من العلماء وتأييدهم لثورة أبي يزيد أن كثر أتباعه، وحقق انتصارات كادت أن تطيح بدولة بني عبيد، ففي يوم جمعة تقلّد العلماء أسلحتهم، وساروا حتى ركزوا بنودهم قبالة الجامع، وكانت تسعة بنود من بينها بند أصفر لأبي العرب تميم كتب عليه: «بسم الله الرحمن الرحيم: قاتلوا أئمة الكفر»[4]، وصلى بهم أحمد بن أبي الوليد، وخطب فيهم ودعاهم إلى الجهاد، وخرجوا مع أبي يزيد الذي أمر جنوده أثناء المعركة بالانسحاب وترك العلماء

=أموراً لا يحل المقام عليها لمسلم، فخرج مع جماعة على عبيد الله فأخذ وقتل، انظر الدباغ، وابن ناجي: معالم الإيمان 2/ 254، الخشني: علماء إفريقية ص 299.

(1) أبو العرب تميم: طبقات علماء إفريقية وتونس، ص 18.

(2) الخشني: م.س، ص 30، ويسميه عروس.

(3) عياض: م.س، 5/ 304، المالكي: م.س، 2/ 292 وما بعدها.

(4) ابن عذارى: م.س، 1/ 217.

لمصيرهم حيث توفي منهم خمسة وثمانون، ونجا آخرون من بينهم أبو العرب[1].

ومهما يكن من أمر فإن مناصرة علماء القيروان لثورة أبي يزيد لم تكن سوى ردّ فعل لما كان يلقاه أتباع مذهب مالك من جور وتعسّف في ظل حكم العبيديين، أما موقف الخلفاء العبيديين فإنه لم يتغير حتى بعد وفاة عبيد الله المهدي عام322هـ/ 934م حيث سار ابنه القائم سيرة أبيه، وكذلك الحال بالنسبة لاسماعيل المنصور الذي انضم في عهده علماء مذهب مالك لثورة أبي يزيد عام 333هـ / 944م.

وعلى الرغم من المأساة السياسية التي حدثت بفعل ثورة أبي يزيد مخلد بن كيداد والدمار الذي أحدثته تلك الثورة، فإنها كانت مناسبة لإثراء الحياة الثقافية، وذلك بما أنشده الشعراء أثناء تلك الثورة وبعدها، وما قيل عقب تلك الثورة وأثناءها أيضا من خطب بليغة وبخاصة من جانب الخلفاء العبيديين، كما أن هذه الثورة أوضحت أن مذهب الخوارج ظل باقيا رغم سقوط تاهرت وسجلماسة معقل الخوارج. إذ أظهرت ثورة أبي يزيد استمرار مذهب الخوارج على أساس أنها عقيدة أجدادهم، فساندوا ثورة أبي يزيد وقدّموا له آخر مخبأ عندما كان مهزوما ومطاردا في جميع الجهات على أنه لا يجوز اعتبار جميع الدين ساندوا أبا يزيد خوارج، ولكنه الحقد العام على الشيعة الذين أصبحوا غير شعبيين لمبالغتهم المذهبية والضريبة أيضا.

ولذلك حدثت تحالفات لم تخطر بالبال كاستقبال القيروانيين لأبي يزيد الذي حقق انتصارات على العبيديين، وإن كان كل زعيم منتصر يجد دائما حلفاء، ولكن الأكثر دلالة على أن رجلا مهزوما مضطهدا تخلى عنه حلفاؤه أن يجد العون، وما يمكن أن يفسر ذلك هو صلة الدم معزّزة بأفكار العامة، ومن ثمّ تأكد أن بني برزال كانوا من الخوارج حيث وجد أبو يزيد أول مخبأ له، ولكن كانت هناك معاقل أخرى للخوارج في بلاد صنهاجة، ومن ثم نستنتج أن قبيلة عسيجة الذين منحوا أبا

(1) انظر ترجمة (أبو العرب تميم) عياض: المدارك 5/ 323 وما بعدها ابن عذارى: م.س، 1/ 218، ويرى أن الناس فارقوا أبا يزيد بعد هذه الحادثة، المالكي: م.س، 2/ 292 وما بعدها.

يزيد آخر ملجأ له وآخر حماية كانوا أتباعا أوفياء للأفكار المذهبية لصاحب الثورة الزناتي[1].

ولعل أحداث ثورة أبي يزيد قد أكّدت أن البادية تبقى دائما محافظة ترفض الخضوع للمستجدات الثورية، وهذه الحركات من اختصاص المدن متعدّدة الأجناس في حين أن العائلة القبلية المنضوية على نفسها تعيش بصفة منتظمة تطورها على هامش الحياة ما لم يتهدد وجودها.

ويمكن استنتاج حقيقة التبعية المذهبية بصورة خاصة أن زناتة كانت تتبع أمويّ الأندلس سياسيا وليس مذهبيا إلا بشكل نسبي مما يثير مخاوف أصحاب المذاهب في قرطبة والقيروان.

ويرى Golvein[2] أن الفكرة الدينية (المذهبية) هي رمز يعطي معنى للنزاع بين القبائل، وفي بعض الأحيان تصبح تلك المعتقدات مثيرة لنزاع قد يستمر عدة عقود وتصبح قضية حياة أو موت فالعبيديون قاتلوا في المغرب ثم المشرق وذلك لنشر عقيدتهم.

وما أن انتهت تلك الثورة عام 336هـ / 947م، حتى بدأ عهدٌ أكثر أمناً واستقراراً وبخاصة في عهد المعز لدين الله الذي شهد نوعا من التسامح مع أتباع المذاهب الأخرى وبخاصة الخوارج من الإباضية الذين قربهم المعز وأدناهم، فقد كان يكاتب علماء جبل نفوسه، ويقربهم في مجلسه، ولعله فعل ذلك تهدئة لخواطرهم أو خوفا من تحريضهم على الثورة ضده.

وقد روى أبو زكرياء أن المعز لدين الله كان يجمع علماء الفرق ويتكلمون بين يديه وقوفا ويتناظرون، وكان من بينهم أحد الخوارج ويدعى سعيد بن زنغيل (أبا نوح) والذي امتدحه المعز بقوله: «سعيد فتى مجادل»[3].

أما أتباع مذهب مالك فقد حرصوا أيام دولة بني عبيد على عدم تقلّد

(1) Govlein. Le Magrib Central. p. 94.

(2) Golvein: op. cit. p. 94.

(3) أبو زكرياء: السير... ص 225.

المناصب حتى لا يضعفوا في مقاومة السلطان وبخاصة أن العبيديين كانوا لا يولّون إلا من اعتقد مذهبهم، وأفتى، وقضى به.

ولم يكن عداء المالكية للعبيديين إلا لأمور انكروها عليهم ومنها إسقاط الرجم على المحصنين في الزنا، وإسقاط المسح على الخفين، وتحليل المطلقة ثلاثا، وأمروا بقطع صلاة التراويح، وأحدثوا في الصلاة أموراً لم يألفها المسلمون السنيون مثل القنوت في صلاة الجمعة قبل الركوع، وما أضافه العبيديون في الأذان(1).

وأمام ما رآه المالكية من تدخل العبيديين في أمور الدين، وإجبارهم الناس على الأخذ بما ابتدعوه نقموا عليهم فجاهروا بعداوتهم لهم، وعبّروا عن ذلك صراحة خلال مناصرتهم لثورة أبي يزيد الخارجي مستغلين في ذلك الموقف الصعب الذي تمر به الخلافة العبيدية.

وعلى ذلك كان ردّ فعل العبيديين ضد أتباع مذهب مالك - قبل وبعد انتهاء ثورة أبي يزيد - مزيدا عن القسوة والعنف فقد ذكر أصحاب طبقات المالكية - والتي لا تخلو من المبالغة- أن أتباع مذهب مالك كانت تجري عليهم محن شديدة وبخاصة في أيام الثالث من بني عبيد (إسماعيل المنصور) فمن تكلم أو تحرك قُتل ومُثل به(2).

ولعل من الأسباب التي ساهمت في زيادة خصوم العبيديين في بلاد المغرب تلك السياسة المالية الجائرة التي اتبعها العبيديون والتي أوضح عنها عبيد الله المهدي عشية دخوله إلى القيروان وتلقاه شيوخها وعلماؤها، وعندما سألوه الأمان قال: «أنتم آمنون في أنفسكم وذراريكم، وعندما سألوه الأمان في المال أعرض

---

(1) ابن حماد: أخبار ملوك بني عبيد وسيرتهم، ص 15 ـ 16، ويقول أن العبيديين أسقطوا في أذان صلاة الصبح الصلاة خير من النوم، واستبدلوا تلك العبارة بعبارة «حي على خير العمل ـ محمد وعلي خير البشر» ثم يقول المؤذن: «أحياك الله يا مولانا حافظ الدنيا والدين جامع شمل الإسلام والمسلمين، وأعز سلطانك جانب الموحدين، وأباد بسيوفك كافة الملحدين، وصلى عليك وعلى آبائك الطاهرين، وأبنائك الأكرمين صلاة دائمة إلى يوم الدين، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين».

(2) الدباغ، ابن ناجي: م.س، 3/ 32.

عنهم فخافه أهل العقل منذ ذلك الحين»[1].

ولم يكتف العبيديون بما فرضوه على الأمة من مغارم وجبايات بل إنهم صادروا أموال الناس ظلماً وجوراً، وقد أظهر العبيديون تلك النوايا منذ تولية عبيد الله المهدي، الذي بادر بمصادرة أموال الناس بما فيهم الفقهاء ووزعها على معاونيه وقوّاده[2]. وحتى تلك الأراضي التي سلمت من المصادرة كان يشتط في فرض المغارم على أصحابها.

ولعلّ سياسة المهدي الجبائية هذه كانت تهدف إلى تحقيق أمرين:

الأول: تغطية الأعباء المالية التي تكلفها حملات المهدي نحو المغرب والمشرق مما جعل عبيد الله المهدي يكون خزينة حرب بصورة مستمرة.

الثاني: محاولة العبيديين استقطاب واستمالة أصحاب الأراضي الكبيرة وبخاصة العلماء للدخول في دعوتهم لتحقيق سلامة أراضيهم من المصادرة أو المغارم.

على أن السياسة التي اتبعها عبيد الله المهدي لم تزد سكان بلاد المغرب، وبخاصة علماء مذهب مالك إلا إصرارا على التحدي الذي جرَّ عليهم الكثير من المحن، حتى إن العامة كانوا ينظرون اليهم بكثير من العطف والإشفاق.

ولعل بعض النماذج التي وردت في كتب طبقات المالكية خير دليل على ما عاناه أتباع المذهب المالكي على أيدي العبيديين، فهذا أبو جعفر أحمد بن نصر ابن زياد الهواري امتحن أيام عبيد الله المهدي على يد قاضيه اسحاق بن أبي المنهال بسبب اجتماع الناس اليه في مسجده، وكان يفتي بمذهب مالك، فرأى

(1) ابن عذارى: م.س، 1/ 158.

(2) النويري: نهاية الأرب 26/ 46، ويذكر أن صاحب بيت المال رفع إلى المهدي ما حصل عليه من صلات في شهر رمضان بلغت ثمانمائة ألف دينار، واستكثره صاحب بيت المال. فقال له عبيد الله المهدي: لو بلغت ما أؤمله ما رضيت هذا المال لرجل واحد، الخشني: علماء إفريقية، ص 228 ـ 229 ويروي كيف صادر العبيديون أموال أبي سعيد (المعروف بالوكيل)... وكان من أهل العناية بالحديث، وكان من ذوي الأموال الوافرة مات في صدر دولة بني عبيد فلما مات نزل أبو معلم الكتامي، وابن أبي خنزير، وأبو زيد الباهري على داره، فأخذوا من داره أربعين ألف مثقال سوى البز والجوهر، وضربوا ابنه بالسياط.

العبيديون أنه يشكل خطرا عليهم فسجنوه مع السراق وأصحاب الدماء[1].

ونتيجة لروح الرفض التي أبداها أتباع مذهب مالك ضد العبيديين، فإن عددا كبيرا منهم قد لقي التعذيب والإهانة من جانب العبيديين، ولم تكن هذه المحن التي ألمت بأتباع مذهب مالك تنتهي بنهاية عبيد الله المهدي، ولكنها استمرت طيلة وجود العبيديين في بلاد المغرب إذ تطلعنا كتب الطبقات عن عدد غير قليل من علماء مذهب مالك ممن عذبوا وامتحنوا على يد الشيعة.

ومن بين هؤلاء أبو القاسم مولى مهرية، وأبو عبد الله السدري، إذ يقول الخشني عنهما: «إنهما ضربا ثم قتلا بالمهدية صلبا، لكلام حفظ عليهما في السلطان»[2] على أن العبيديين لم يتسامحوا مع من أخطأ أيا كان موقعه سواء من العلماء أو العامة إذ يذكر الخشني ذلك بقوله: «ودارت على ناس كثير دوائر من قتل وضرب إلا أنهم ليسوا من العلماء كدائرة عروس المؤذن في خلع لسانه، وابن معتب في ضرب ظهره، وأشياء أخرى كثيرة من هذا الباب - وذلك بسبب ترك البسملة في صلاة الفريضة، أو ترك حي على خير العمل في الأذان»[3].

ومن ثم كانت معاملة الشيعة لاتباع مذهب مالك قاسية ومغالية، انعكست سلبا على العلاقة بين أتباع مذهب مالك، وبين الدولة الجديدة على أن موقف علماء مذهب مالك من العبيديين قد وضح منذ الأيام الأولى لقيام الدولة العبيدية اذ يروى المالكي ذلك بقوله عن جبلة بن حمود الصدفي: «... ولما حضر أول خطبة لبني عبيد في جامع القيروان جلس -جبله- عند المنبر فسمع خطيبهم. فلما سمع ما لا يجوز سماعه قام قائما وكشف عن رأسه حتى رآه الناس ومشى من المنبر إلى آخر الباب في الجامع - جامع القيروان- والناس ينظرون إليه حتى خرج من الباب وهو يقول: قطعوها قطعهم الله. فمن حينئذ ترك العلماء حضور

(1) الدباغ، وابن ناجي: م.س، 3/ 8، الجيدي، عمر: محاضرات في تاريخ المذهب المالكي في الغرب الإسلامي، ص 50.

(2) الخشني: علماء إفريقية، ص 299، المالكي: م.س، 2/ 166، وما بعدها، ويروي قصة أبي عبد الله السدري وأمره مع عبيد الله المهدي.

(3) الخشني: م.س، ص 301.

جمعتهم، وهو أول من نبه إلى ذلك»[1].

وهذه الحادثة على ما فيها من المبالغة فإنها تشير إلى أمرين:

الأول: أن العبيديين اتخذوا من المساجد أماكن لنشر الدعوة العبيدية، مما حدا بعلماء مذهب مالك وأتباعهم إلى مقاطعة صلاة الجمعة تفاديا لسماع العقائد الشيعية وتعبيرا عن رفضهم، ومعارضتهم، ومقاطعتهم لبني عبيد.

الثاني: أن موقف أتباع مذهب مالك من العبيديين قد وضح منذ الأيام الأولى لقيام الدولة العبيدية وأدى إلى مقاطعة المالكية لصلاة الجمعة تعبيرا عن عدم رضاهم عن مسلك العبيديين، ومن ثم فإن العلاقة بين العبيديين، وأتباع مذهب مالك قد سادها النفور، وإن أتباع مذهب مالك لم يحيدوا عن موقفهم من العبيديين، ومن تم استمرت العلاقة سيئة طيلة عهد القائم، وابنه المنصور، وعهد المعز لدين الله، إذ اتخذ علماء المالكية موقف التحدّي للعبيديين الذين واجهوا تحدّي المالكية بالعنف والقسوة، والتي وصلت إلى حد القتل ومصادرة الأموال وغيرها.

وعلى إثر تلك العلاقات بين المالكية، والدولة العبيدية، فإن العبيديين قد شددوا الخناق على أتباع مذهب مالك الذين لم يتوقف نشاطهم العلمي خلال فترة العبيديين بل إن شدَّة العبيديين كانت حافزا لهم على الخلق والإبداع والتأليف فقد روي عن أبي محمد عبد الله بن مسرور التجيبي، الذي توفي عام 346هـ، أنه ترك عند وفاته سبعة قناطير من الكتب كلها بخط يده، وأن أصحابه حذروه عندما اشتد عليه المرض أن يصادر الخليفة العبيدي (المعز لدين الله) كتبه إذا توفي، وحاولوا إقناعه أن يوزعها في حياته ففرقها أثلاثا كان لمحمد بن أبي زيد القيرواني ثلثها، ولكن حب ابن مسرور التجيبي لكتبه أرقه فحاول إرجاع كتبه فرد الثلثين ولم يرجع الثلث الآخر الذي بقي عند ابن أبي زيد القيرواني، وعندها توفي التجيبي صادر الخليفة العبيدي كتبه وأودعها خزانة القصر[2] ولا يستبعد أن يكون جزء كبير من

(1) المالكي: م.س، 2/ 42 ـ 43.

(2) المالكي: رياض النفوس، 2/ 422، ابن أبي زيد القيرواني: الجامع في السنن والآداب والمغازي والتاريخ، ص 28.

تلك المؤلفات في مذهب مالك لأن نشاط أتباعه قد تضاعف زمن العبيديين تحديا منهم للدعوة الشيعية.

وهذه الحادثة تشير إلى أمرين:

الأول: أن نشاط علماء مذهب مالك في مجال التأليف والبحث والتقصي قد ازداد زمن العبيديين تحديا منهم ومقاومة للتشيع وثقافته.

الثاني: أن الخلافة العبيدية سعت خلال عهد خلفائها الأربع في دورها المغربي إلى محاربة مذهب مالك وأتباعه حتى إنها بدأت تصادر كتب أتباع المذهب شأنها في ذلك شأن مصادرتها لأموالهم وأراضيهم بعد مماتهم-.

ومهما يكن من أمر فإن محاولة العبيديين فرض مذهبهم بالقوة وإزالة كل ما عداه من المذاهب الأخرى كالإباضية، والمالكية، قد أدى إلى نتائج إيجابية على الصعيد الفكري والثقافي إذ أن طرح الافكار والرد عليها، وتأليف أتباع كل مذهب الكتب الكثيرة حول كل ما يتعلق بمذهبهم والدعوة اليه بالحجة والإقناع، قد أسهم إلى حد كبير في خلق اتجاهات وايديولوجيات مذهبية وثقافية متعددة المشارب والاتجاهات كلٌ يحاول استقطاب الناس إلى مذهبه والحصول على تأييدهم.

فلولا الصراع لما نهضت الثقافة وتعدّدت الاتجاهات، فقد غذاها ذلك الصراع ونماها حتى أصبحت الحياة العقلية في القيروان وسائر بلاد المغرب لا تختلف عن سواها في بغداد أو مصر في عصور ازدهارها.

ولا يخفى أن من نتائج الصراع الفكري هو إقبال العلماء من كل مذهب على طلب العلم والتبحر فيه حتى نبغ منهم رجال تنوعت معارفهم وعلومهم واتجاهاتهم، فبرز بعضهم في الفقه، وآخرون في علم الكلام، وغيرهم أتقن المناظرة والجدل... فنافسوا بذلك أهل المشرق بل تفوق بعضهم حتى صار مرموقا بعلمه مشرقا ومغربا.

ومن ثم يمكن القول إن العلاقة بين أتباع مذهب مالك وبين العبيديين الشيعة علاقة منافسة كانت لها إيجابياتها الثقافية والفكرية ولها سلبياتها السياسية والسؤال: هل كانت مدن بلاد المغرب الأخرى كطرابلس وفاس، وتاهرت خالية من الثقافة زمن العبيديين؟

لقد حاول العبيديون إشاعة نوع من الثقافة في مدن طرابلس، وتاهرت وفاس، غير أن هذه الثقافة، وبخاصة المذهبية- لا تجد لها موضعا في قلوب أتباع مذهب مالك في هذه المدن، أو أتباع مذهب الخوارج الإباضية أو الصفرية في بعضها الآخر. فطرابلس بحكم موقعها وتبعيتها للسيادة العبيدية كانت تواجه الثقافة العبيدية بشيء من الرفض وعدم القبول وبخاصة من جانب علماء المذهب المالكي وأتباعهم. غير أن دُور الثقافة وبخاصة المساجد قد استمرت في عطائها الثقافي، وفي تأسيس الصبية تأسيسا دينيا حيث كان المسجد أول معلمة ثقافية تم تأسيسها بطرابلس[1]، ثم كثر عدد المساجد بعد ذلك وبخاصة على السواحل حتى تكون دور علم وأربطة للعباد ومحارس للمرابطين وكان من أشهرها مسجد الشعاب[2] الذي سبقت الإشارة اليه، ومسجد آخر يعرف بمسجد الجدَّه، والذي يُنسب إلى إحدى جدات بني الاغلب التي أمرت ببنائه، ثم سمي بعد ذلك بمسجد البارزي نسبة إلى أبي الحسن البارزي الذي كان يقيم فيه[3].

وعندما جاء العبيديون بنوا مساجد كثيرة من أشهرها جامع طرابلس الأعظم، وكان هذا الجامع مقاما على أعمدة مرتفعة وبه منار مرتفع، وكان خليل بن اسحاق هو الذي تولى الإشراف على بنائه، وقد تم إنجازه في نهاية 300هـ / 912م[4] واستغرق بناؤه عدة سنوات، وبه مسجد عليه قبة قام ببنائه شاكر الصقلي سنة 299هـ / 911م، ثم جاء خليل فزاد فيه المنار، على أن مسجد طرابلس لم يكن المسجد الوحيد الذي أقامه العبيديون بل إنهم أقاموا مسجدا جامعا آخر في مدينة إجدابيا حسن البناء له مئذنة مثمنة بديعة العمل[5] ولعل بناء العبيديين للمساجد يدخل ضمن رغبتهم في اتخاذها مراكز لتدريس المذهب الإسماعيلي.

---

(1) التجاني: الرحلة، ص 215، وينسب إلى عمرو بن العاص بنائه مسجد بطرابلس وآخر بجنزور وهي قرية على مشارف مدينة طرابلس وإلى الغرب منها على بعد 10 كيلومترات.

(2) البكري: المسالك والممالك 2/ 653.

(3) التجاني: م.س، ص 5249.

(4) التجاني: م.س، ص 253، البكري: المسالك والممالك 2/ 653، ويشير إلى مسجد طرابلس الأعظم فيقول: «وبني جامعها أحسن مبنى» وهو المعروف حتى اليوم بجامع الناقة.

(5) البكري: م.س، 651.

ومهما يكن من أمر فإن بناء المساجد باعتبارها المعين الذي لا ينضب لتخريج العلماء والمثقفين كان منتشرا في معظم القرى والمدن ليس في طرابلس أو برقة فحسب ولكن على امتداد العالم الإسلامي، كما تنتشر المدارس في عصرنا الحاضر إذا لا تخلو قرية أو مدينة منها.

وقد شهدت المساجد التي اتخذت في ذات الوقت كرباطات ومحارس وبخاصة تلك التي تقع مقابلة للساحل نهضة ثقافية شملت دراسة العلوم الدينية اللغوية.

وأيا كان الأمر فإن المدن والقرى على امتداد بلاد المغرب قد شهدت تطورا ثقافيا كان وراءه عددٌ من القراء والفقهاء والأدباء، وبخاصة خلال القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي. فقد ذكر البكري: «أن أهل ودّان عندهم فقهاء وقراء وشعراء»[1] فإذا كان ذلك في مدينة ودان النائية، فإن الأمر يكون أعم في المدن الواقعة على الساحل، على أن طبقة العلماء والفقهاء كما هو معروف ـ لا ينالون شهرة إلا اذا ارتحلوا في طلب العلم ولقاء الشيوخ وقد سبقت الإشارة إلى ذلك عند توضيح أهمية الرحلات بين المغرب والمشرق وأثره في الحياة الثقافية.

وقد كان لمدن طرابلس، وبرقة، وجبل نفوسة زمن بني عبيد نشاط ثقافي كبير، فقد كانت تلك المدن تحفل بالحلقات العلمية حول الشيوخ، وهذا الأمر متعارف عليه في جميع أنحاء العالم الإسلامي، كما أن دور المساجد، والكتاتيب التي يتلقى فيها الصبية حفظ القرآن، ومبادئ القراءة، وشيئا من الحساب يُعدُّ أمرا حيويا لا غنى عنه في المدن والقرى، ومن الأدلة على ازدهار النشاط الثقافي في كل من طرابلس، وبرقة وجبل نفوسة أن عددا من المثقفين من تلك المدن قد ذاع صيتهم في مصر والأندلس والقيروان وصقلية وبخاصة أن أبواب الهجرة كانت مفتوحة أمام المثقفين في كامل العالم الإسلامي آنذاك، ولعل سبب الهجرة كانت بهدف الحصول على منصب أو هربا من حكم العبيديين، وبخاصة بالنسبة لأولئك الذين يختلفون معهم في المذهب.

---

(1) ن.م، 2/ 659، عباس، إحسان، تاريخ ليبيا منذ الفتح العربي حتى مطلع القرن التاسع الهجري، ص 105.

تطور النشاط الثقافي زمن العبيديين
297 ـ 361هـ / 909 ـ 971م

أولا: الشعر:

المتتبع لتاريخ الدولة العبيدية في بلاد المغرب يلاحظ أن تأثيرات جوهرية حصلت في أيامهم، فقد كانت محاولاتهم في دعم وتثبيت مذهبهم دافعا لهم للاهتمام بأوجه النشاط الثقافي وبخاصة عندما أيقنوا أن سياسة الترهيب لا طائل من ورائها وأنها مدعاة لمزيد من الكراهية والنفور منهم من جانب أهل المغرب، لذا عمدوا إلى أن تكون دولتهم قوية مهابة سياسيا متقدمة حضاريا لذلك كان نشاطهم الثقافي متعدد الوجوه متشعب الاتجاهات. وكان من بين تلك الاهتمامات العبيدية اهتمامهم بالأدب وبخاصة الذي يخدم مبادئهم، ويروج الدعاية لمذهبهم، وقد كان باعثهم على ذلك تلك النهضة الثقافية التي كانت تشهدها الأندلس وبغداد رغم سيطرة قوى خارجية عليها، فمتى بدأ الأدب يأخذ طريقه إلى الازدهار زمن العبيديين، وما هي طرقهم ووسائلهم لتحقيق ذلك؟

الواقع أنه على الرغم من عدم اهتمام العبيديين بداية تأسيس دولتهم بالأدب غير أن ما تركه الأغالبة من نهضة ثقافية. كان الأساس الذي استمد منه العبيديون نهضتهم الأدبية الشاملة.

وقد سار العبيديون أول الأمر لتثبيت دعائم دولتهم سياسيا ليتمكنوا من تحقيق نهضة علمية بالمعنى الصحيح، وما إن تخلصوا من متاعبهم السياسية

وانتقلوا إلى مدينتهم الجديدة (المهدية) المحصنة[1] حتى بدأت بوادر حركة ثقافية تلوح في الأفق فبرز عدد من الشعراء الذين أشادوا بالدولة والدعوة العبيدية وإنجازاتها في مجال العمارة والبناء وبأسطول العبيديين البحري، وما استطاع العبيديون تحقيقه خلال فتوحاتهم مشرقا ومغربا. لذا نشطت الحركة الأدبية عموما والشعر على وجه الخصوص فأنشد الشعراء الذين عاصروا الدولة العبيدية شعرا يتناسب مع تلك الأحداث ومن بين هؤلاء الشعراء الذين اتصلوا ببني عبيد في فترتهم المغربية من أمثال محمد بن علي الإيادي، والفزاري، وسعد الوراق، ومنهم من وصلتنا أسماؤهم دون أبياتهم كابن قثار. وابن الصيقل أو وصلت أبيات قليلة من شعرهم كمحمد البديل، وأحمد بن أفلح، وأيوب بن إبراهيم، على أن عدد الشعراء في النصف الاول من القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي لا ينحصر فيمن ذكرنا من الشعراء، ولكن ذكر من لهم صلة بالعبيديين بصورة أو بأخرى. وأول هؤلاء الشعراء علي بن محمد الإيادي[2].

لعل شهرة الإيادي ـ علاوة على شعره البديع ـ جاءت من معاصرته لشاعر العبيديين محمد ابن هانئ الاندلسي، ويشهد بذلك الخبر الذي أورده ابن رشيق[3] بقوله: «. . . ولما وصل أبو القاسم (محمد) بن هانئ إلى افريقية هجاه الشعراء فقال: لا أجيب منهم أحدا إلاّ أن يهجوني علي التونسي، فإني أجيبه، فلما بلغ قوله عليا، قال: أما أني لو كنت ألأم الناس ما هجوته بعد أن شرفني على أصحابي وجعلني من بينهم كفؤا له».

فلو صدق هذا الخبر فهذا يعني أن عليا كان شاعرا مشهورا بالقيروان أو

---

(1) حول حصانة المهدية ومناعتها انظر البكري: المسالك والممالك، 2/ 681 وما بعدها. ابن حوقل: صورة الأرض، ص 73.

(2) يرجع نسب الإيادي إلى فرع من قبيلة «الاثبج» التي كانت نازلة بجبال شمال شط الحضنة والمسيلة، والأثبج مثل زغبة ورياح بطن من بطون بني هلال، وهذا يعني أن بعض فروع بني هلال، كانت قد استقرت بالمغرب قبل الزمن الهلالي بكثير.
انظر: اليعلاوي، محمد: شعراء إفريقيون معاصرون للدولة الفاطمية، حوليات الجامعة التونسية عدد 10 تونس 1973، ص 27 ـ 28.

(3) ابن رشيق: العمدة 1/ 111.

عاصمة المعز صبره (المنصورية) حوالي 353هـ / 964م. وكان قادما من المسيلة حاضرة الزاب في المغرب الأوسط. ثم إنه يفهم مما قاله له ابن هاني أن شهرة الإيادي كشاعر تجاوزت البلاط العبيدي[1].

ويعتبر الإيادي من الشعراء الذين عمروا طويلا، وإنه نشأ وتربى بمدينة تونس[2] وقد عاصر خلفاء بني عبيد الأربعة، المهدي(ت 322هـ / 934م) والقائم (ت 334هـ / 946م)، والمنصور (ت341هـ / 953م)، والمعز. وتشهد بذلك مقطوعات من شعره، كما تشهد بمدحه لهم، وخدمته إياهم، ومن الغريب أنه لم يصلنا من شعره إلا نتفٌ متفرقة في كتب الأدب والتاريخ.

ومن الغريب أيضا أن تضيع أشعار الإيادي في حين تحفظ أشعار ابن هاني الأندلسي رغم مدح ابن شرف لعلي بن محمد الإيادي وشعره بقوله: «. . . هو المورد العذب، ولفظه هو اللؤلؤ الرطب وهو بحتري الغرب، يصف الحمام فيروق الأنام، ويشبب فيعشق ويحبب ويمدح فيَمنح أكثر مما يُمنح[3] . . .».

ومهما يكن من أمر إخمال ذكر الإيادي، وفقدان شعره فإن الأبيات القليلة التي جاءت عرضا في بعض كتب الأدب والتاريخ تشهد ببراعته الفائقة في تصريف وجوه الخيال في شعره الوصفي: فقد وصف قصر البحر بالمنصورية، ووصف أسطول القائم، ووصف الخيل وهذه المقطوعات تخلو غالبا من الإشارات السياسية، والمذهبية التي يعج بها شعر ابن هانئ الاندلسي، والتي تشير إلى أحقية العبيديين بخلافة المسلمين، وإلى شرعية إمامتهم ووجوب الولاء والإخلاص لهم، ولعل اعتدال الإيادي في شعره. الذي وصلنا هو الذي جعله مغمورا عند العبيديين، وعدم الاهتمام بما كتبه.

ولعل من المواقف التي أجادت فيها قريحة الشعراء زمن العبيديين كانت أثناء قيام ثورة أبي يزيد مخلد بن كيداد، حيث كان علي بن محمد الإيادي ممن

(1) اليعلاوي: شعراء إفريقيون. . . ص 97.
(2) ابن رشيق: قراضة الذهب في نقد أشعار العرب، ص 102.
(3) ابن شرف: المقامة النقدية، ضمن ذخيرة ابن بسام، 3/165، وقد سماه علي بن العباس.

أسهموا في تحفيز العبيديين في التصدّي لصاحب الثورة وفك حصاره الخانق على المهدية[1].

وقد تابع الإيادي سير الأحداث لثورة أبي يزيد، حيث أمدنا بقصيدة طويلة يصف فيها حصار الخليفة العبيدي المنصور، لصاحب الثورة، ويعطي الإيادي تصويرا واقعيا، واضحا يتمشى مع أحداث التاريخ في وصف تلك الحالة التي صار إليها أمر أبي يزيد، إذ أنه بعد موته، تمَّ سلخه وحشوه. ووضعه على فرس يطوف به في أنحاء البلاد، وقد أجاد الإيادي في تصوير انتقام العبيديين من أبي يزيد، وربما أفادنا بمعلومة تاريخية اختلف فيها المؤرخون وهي موت أبي يزيد بعد أسره بقليل، فلم يرسله المنصور حيا كما تشير بعض المصادر[2]، بل نفهم من هذه القصيدة (ومنها البيت العاشر) أن الخليفة المنصور أسف على موت أبي يزيد قبل الانتقام منه حياً. فانتقم من جثته ومثل بها[3].

على أن ما ورد في قصيدة الإيادي ليس بها إلا إشارة بسيطة إلى نسب العبيديين في عبارة (بني أحمد) فكأنه لم يعتبر هذه الحرب إلا إنها صراع بين ملك ممدوح وثائر ممقوت، دون نظر إلى التشيّع أو الإباضية، وقد يفيد ذلك في اعتبار أن الإيادي كان شاعر بلاط، ولم يكن شاعر فكرة كما كان ابن هانئ الأندلسي.

وقد تنوعت خصائص شعر الإيادي، واختلفت باختلاف الإنجازات التي كان يحققها العبيديون، وبخاصة أنه كان معاصراً لفترة العبيديين كلها ببلاد المغرب، ولذا نجده يمدح الخليفة الرابع (المعز لدين الله). ويصف القصر الذي أنشأه

---

(1) جاء في قول الإيادي يستحث الخليفة العبيدي القائم، وابنه المنصور على فك حصار المهدية والخروج إلى أبي يزيد، ومما جاء في شعره هذان البيتان:

جاءتك صادقة المخائل … طوع الجنائب والخمائل

مرهاء دانية الرباب … تكاد تلمس بالأنامل

انظر ابن رشيق: قراضة الذهب... ص 101 ـ 102، وكذلك اليعلاوي: شعراء إفريقيون، ص 100.

(2) ابن عذارى: م.س، 1/ 220.

(3) انظر القصيدة، في سيرة جوذر، ص 48 ـ 49، وقد سبقت الإشارة إلى أبيات منها.

المنصور بصبره (المنصورية) سنة 337هـ/ 948م(1).

والذي يهمنا أن علي بن محمد الإيادي كان معاصرا لابن هانئ الأندلسي في بلاط المعز لدين الله، وأن القصائد التي وصلت إلينا من شعره لا تشير إلى النواحي المذهبية بل لا يكاد يذكرها في حين أن شعر معاصره ابن هانئ، الذي وصل إلينا ديوانه كاملا(2). لا يكاد يخلو من ذكر الإمام العبيدي وحقه في الإمامة. فيما لو استبعدنا من شعر ابن هانئ فترة إقامته عند بني علي بن حمدون الاندلسي، جعفر ويحيى فشعره فيهما وفي وصف قصورهما كان كثيرا جدا.

ومن ثم يمكن القول إن كل واحد من الشاعرين قد تخصّص في موضوعات معينة. ففي حين أكثر ابن هانئ الأندلسي من القصائد السياسية والمذهبية، فإن الإيادي كان مُقلا في هذا الغرض مكثرا في وصف الاحتفالات والمواكب.

وفي قصيدة الإيادي في وصف قصر البحر بالمنصورية ما يعبر عن مقدرة فائقة في وصف جمال ذلك القصر بما احتواه من مرافق؛ فهذه البركة عظيمة واسعة، وربما كانت على شكل مستطيل إذا فهمنا كلمة قطريها في (البيت الخامس) على أنهما قطران متقاطعان كما في المربع أو المستطيل، ثم إن هذه البركة منقورة (محفورة) في ساحة فسيحة محاطة بالأشجار، وكانت تضاء بالقناديل

---

(1) قال الإيادي في وصف دار البحر بالمنصورية:

لما استطال المجد واستوى البنى — على النجم وامتد الرواق المروّقُ

بنى قبة الملك في وسط جنة — لها منظر يزهى به الطرف مُونِقُ

بمشوقة الساحات أما عراضُها — فخضر وأما طيرها فهي نُطَّقُ

تحف بقصر ذي قصور كأنما — ترى البحر في أرجائه يتدفق

له بركة للماء ملء فضائه — تخب بقطريها العيون وتعنق

وهذه القصيدة تتكون من اثني عشرة بيتاً اختصرت للإيجاز، انظر الحصري: زهر الآداب 1/ 189 ـ 190، حسن حسني عبد الوهاب: المجمل في تاريخ الأدب التونسي، ص 97. وأضاف إليها صاحب كنز الدرر في القسم السادس الخاص بالفاطميين ثلاثة أبيات، انظر الداودي: كنز الدرر وجامع الغرر، والدرة المضيئة في أخبار الدولة الفاطمية 6/ 118، انظر كذلك اليعلاوي: شعراء إفريقيون، ص 105 ـ 106.

(2) ابن هانيء: الديوان.

ليلا، وتطل أبواب الغرف على تلك البركة (البحيرة)[1] وهو بحق منظر أخاذ برع الشاعر في وصفه وأجاد.

ومن بين الموضوعات التي تعرّض لها شعر الإيادي، على قلّة ما وصلنا منه ـ وصفه لأسطول القائم بن عبيد الله المهدي[2] حيث يصف بدقة لون المراكب الحربية في الأسطول فهي سوداء مطلية بالقار (القطران) وكذلك وصف المنجنيقات البحرية إذا جاز التعبير (التي تعرف في القديم بالنار الإغريقية Feugregeais وهي مواد كيماوية ملتهبة تقذف على السفن المعادية فتحرقها ولقد كان لهذا السلاح شأن كبير عند العبيديين، وبفضله كانت لهم السيطرة البحرية معظم القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي، كما تعرض لذلك ابن هانئ[3]. على أن الإيادي يكاد يصف أسطول «القائم» في حالة السلم. وكأنه في استعراض بحري، ولعله كان في عيد من الأعياد كما يشير إلى ذلك البيت (25) من القصيدة.

ويعلق (اليعلاوي)[4] على ما وصف به الإيادي الاسطول العبيدي، وما وصفه به ابن هانئ فيقول: «. . .لقد وصف إبن هاني الاسطول الفاطمي كثيرا. ولكنه لم يبلغ درجة الإيادي في دقة الملاحظة وحسن الإيحاء واختيار الصور اللطيفة المعجبة».

ولعل روح المنافسة غير المعلنة بين ابن هانئ الأندلسي، وبين علي بن محمد الإيادي كانت السبيل الذي جعل شعر الإيادي يرقي إلى هذه الدرجة من الإبداع والإتقان.

---

(1) الحصري: زهر الآداب 1/ 189 ـ 190، اليعلاوي: شعراء إفريقيون ص 107.

(2) يقول مطلع القصيدة:

أعجب بأسطول الإمام محمد ولحسنه وجماله المستعذب

لبست به الأمواج أحسن منظر يبدو لعين الناظر المتعجب

وهي قصيدة تتكون من 28 بيتاً، انظر الحصري، زهر الآداب: 2/ 1003، ابن الأبار، الحلة السيراء: 1/ 285، ذكر منها بيتين لا غير، المقري، نفح الطيب: 4/ 57 عبد الوهاب، حسن حسني، مجمل تاريخ الأدب التونسي، 98.

(3) ابن هانيء: الديوان، ص 175.

(4) اليعلاوي: م.س، ص 111.

ويبدو أن علي بن محمد الإيادي قد أخذ مكانته الشعرية في بلاط العبيديين بداية من عهد الخليفة القائم بن عبيد الله المهدي (322 ـ 334هـ / 933 ـ 945م). وكان أول ما فعله الخليفة القائم الاهتمام بالإسطول لتكون دولته دولة بحرية قويّة لحماية أملاك العبيديين في صقلية من جهة ولمنافسة الأمويين في الأندلس، والبيزنطيين والتغلب عليهما في البحر.

ومن ثمّ جاء وصف الإيادي للأسطول العبيدي لوحة رائعة وصفه فيها وصفا رائعا، في ثمانية وعشرين بيتا نقلها إلينا أبو اسحاق الحصري[1] لفرط إعجابه بها، وترديده إياها.

ويصف بعض الأدباء المحدثين[2] هذه القطعة باللوحة التي لا يمل النظر إليها، وترديد الطرف بين أجزائها المتلاحمة، وهي صورة واضحة الخطوط، ناصعة العبارة، قوية الإيحاء فهذه السفن الماثلة على مياه الخليج، منتصبة الصدور بشرعها، ومجاديفها وملاحيها ومقاتليها، وأدوات الحرب التي جهزت بها، حيث يصور الشاعر مجاديفها تصويراً ظاهراً[3]، كما يصف حركة الاسطول الدائمة الدؤوبة لاعتمادها على تجديف الملاحين، وقوة الرياح التي لا تبخل بدفع سفن الأسطول[4].

وقد وصف الإيادي كذلك الأسلحة المستعملة في عصره، وبخاصة تلك المتواجدة على ظهر سفن الأسطول العبيدي، والمعروفة آنذاك بالنار الإغريقية إذ يبدو وصفه لها وكأنها حقيقية ماثلة للعيان، لا صورة شعرية مرسومة[5].

---

(1) الحصري، م.س، 2/ 1003 ـ 1004.

(2) الحاجري، محمد طه: مرحلة التشيع في المغرب العربي، وأثرها في الحياة الأدبية، ص 55 ـ 56.

(3) يقول الإيادي:

تحتها أيدي الرجال إذا ونت ... بمصعّد منه بعيد مصوّب

خرقاء، تذهب إن يد لم تهدها ... في كل أوب للرياح ومذهب

انظر الحصري: م.س، 2/ 1003.

(4) الحصري: م.س، 2/ 1003.

(5) يصف الإيادي أسلحة الأسطول العبيدي وصفاً دقيقاً فيقول:

أما الشاعر الآخر فهو، أبو القاسم الفزاري.

ترجم لهذا الشاعر الزبيدي (ت 379هـ / 989م) والقفطي (ت 646هـ / 1298م) يقولان إنه ابن لشاعر نحوي قيرواني اسمه عامر بن ابراهيم الفزاري[1]، وأن اباه كان عاملا للعبيديين على خراج الساحل الإفريقي فهرب بالمال إلى مصر الإخشيدية، ومما يثبت حقيقة والد أبي القاسم الفزاري ما أثبته القفطي في ذيل ترجمته الفزاري الأب، البيتين اللذين هجا بهما (علي بن محمد الإيادي التونسي) أبو القاسم الفزاري ملمحا إلى زندقة جدّه، وخيانة أبيه[2].

ومهما يكن من أمر فإن الفزاري كان شاعرا متقلبا في ولائه بين العبيديين الشيعة، وبين خصومهم في الداخل من أتباع مذهب مالك، ولا أدل على ذلك من أنه مدح أبا يزيد الخارجي عندما اشتدت ثورته على بني عبيد، ثم تراجع عندما انتصر المنصور، في موقعة يوم الجمعة[3] فمدحه بقصيدة طويلة اشتهرت باسم القصيدة الفزارية.

وقد حاول أحد الكتاب المحدثين[4] استقصاء ابي القاسم الفزاري، ولكنه لم

وكأنما جن ابن داودیهم ... ركبوا جوانبها بأعنف مركب

سحروا جواحم نارها، فتقاذفوا ... منها بألسن مارج متلهب

من كل مسجور الحريق إذا انبرى ... من سجنه انصلت انصلات الكوكب

عريان يقذفه الدخان كأنه ... صبح يكر على الظلام الغيهب

انظر الحصري: م.س، 2/ 1004، عبد الوهاب حسن حسني، مجمل تاريخ الأدب، ص 99 ـ 100.

(1) انظر ترجمته في الزبيدي: طبقات النحويين واللغويين، ص 250، القفطي: أنباء الرواة 2/ 220.

(2) أورد القفطي بيتين يهجو فيهما الإيادي منافسه الفزاري فيقول:

دعي فزارة من لؤمه ... إلى طلعة اللؤم ما أسبقه

أبا هارب بخراج الإمام ... وجدٌّ قتيل على الزندقة

انظر القفطي: م.س، 2/ 257، الزبيدي: م.س، ص 250.

(3) الجوذري: سيرة الأستاذ جوذر، ص 44.

(4) اليعلاوي: شعراء إفريقيون، ص 119 وما بعدها.

يظفر الا باليسير من المعلومات عن حياته، ورغم ذلك فقد روى المالكي في رياض النفوس، ونقله عنه ابن ناجي في معالم الإيمان، ويظهر من خلال هذين الكتابين في طبقات فقهاء المالكية بالقيروان وزهادهم وعبادهم أن أبا القاسم الفزاري كان أميل إلى أهل السنّة منه إلى الشيعة، وأن مدحه للمنصور العبيدي ـ عقب انتصاره على أبي يزيد ـ إنما كان مداراة له وتكفيرا عن مدحه لأبي يزيد حين دخوله إلى القيروان سنة 333هـ / 944م.

ولم يكن مدح الفزاري لأبي يزيد أيضا عن محبة أو اقتناع، ولكن مسايرة للرأي العام السنّي ولشيوخ القيروان الذين أيدوا أبا يزيد في ثورته، ولعل فتوى أبي الفضل الممسي بوجوب الخروج مع أبي يزيد، وقطع دولة العبيديين بحجة أن الخوارج من أهل القبلة لا يزول عنهم اسم الإسلام... وبنو عبيد ليسوا كذلك لأنهم مجوس زال عنهم اسم المسلمين... «فلا تتوارثوا معهم ولا تناسبوا...»[1].

وقد برهن صاحب هذه الفتوى (أبو الفضل الممسي) على فتواه هذه عندما شارك بنفسه في الحرب ضد العبيديين مع أبي يزيد، ولقي حتفه بموقعة الوادي المالح سنة (333هـ / 944م) صحبة خمسة وثمانين عالما وصالحا من علماء وصلحاء القيروان، وقد رثاه أبو القاسم الفزاري بقصيدة طويلة بلغت أبياتها إحدى وثلاثين بيتاً[2].

وعلى الرغم من هجاء الفزاري لبني عبيد فإنه في بعض قصائده كان شديد الاحتراز في هجوهم، ويتضح ذلك في قصيدته الطويلة في هجوهم المتزن

(1) المالكي: م.س، 2/ 297، الدباغ، ابن ناجي: م.س، 3/ 29.

(2) يقول الفزاري في مرثيته:

عليك أبا الفضل استباق دموعي ... وشغلي بأنواع الأسى وولوعي

وناران: نار في المآقي من البكا ... ونار من الأشجان بين ضلوعي

ويقول في آخر أبيات القصيدة:

ويخلد ذكراً منك في كل بلدة ... بشعر عجيب للرواة بديع

انظر القصيدة كاملة في المالكي: م.س، 2/ 303 وما بعدها.

والمتحفظ في تأييد أبي يزيد صاحب الثورة، ولعل دافعه على ذلك إشفاقه على مدينة القيروان، وما تضم من العلماء حيث يبرز في هذه القصيدة فضائل تلك المدينة، وما اشتهرت به منذ تأسيسها[1].

ومن ثم لم تكن قصيدة الفزاري في هجاء بني عبيد بقدر ما كانت مدحا لمدينة القيروان وتاريخها وذكر فضائلها، وما زخرت به من علماء منذ تأسيسها، إذ خص ثلثي القطعة تقريبا، والتي تضم (67) بيتا في مدح مدينة القيروان.

ومهما يكن من أمر فإن قصيدة الفزاري في هجو بني عبيد، ليس فيها ما يستوجب النقمة عليه، ولعل ذلك كان سببا في عدم نقمة الخليفة العبيدي المنصور بالله عليه، بعد انتصاره على ثورة أبي يزيد فأجازه وأمنه.

و تكمن الأهمية في قصيدة الفزاري في هجاء بني عبيد في قيمتها التاريخية والمذهبية إذ نقف من خلالها على الاحتراز الذي لازمه المالكية عموما، وأهل القيروان منهم على وجه الخصوص في مساندة وتأييد أبي يزيد، وكأنهم مرغمون لوجود جيوشه في مدينتهم أولا وللتحامل الشديد لفقهاء القيروان على بني عبيد الذين بالغوا في تعسفهم إزاء فقهاء القيروان والمالكية عموما.

ولعل ما أورده الفزاري وعبّر عنه شعرا يطابق ما أورده صاحب رياض

---

(1) ذكر الفزاري في قصيدته التي هجا فيها بني عبيد، مدينة القيروان مادحاً لها ولعلمائها بأبيات كثيرة منها:

فنجى القيروان وساكنيها ... إلـه دافع عنها قدير
أحاط بأهلها علماً وخبراً ... وميز ما أكنته الصدور
وجللهم بعافية وأمن ... وأسبل فوقها ستر ستير
وأثبت جلة العلماء فيها ... بحار لا تعادلها بحور
ومنها سادة العلماء قدماً ... إذا عدوا وليس لهم نظير
وفيها القوم عباد خيار ... فقد طاب الأوائل والأخير
شعارهم التقى والخوف ليلاً ... على أقدامهم غيب حضور

انظر المالكي: م.س، 2/ 491، اليعلاوي: شعراء إفريقيون، ص 122 ـ 124، وأورد 67 بيتاً من القصيدة.

النفوس، وصاحب المدارك، وما أورده الخشني، وأبو العرب تميم ثم ابن ناجي والدباغ، وغيرهم من أصحاب طبقات المالكية المناهضين للعبيديين من التعسّف الذي لقيه كل من لم يؤذن بالحيعلة كعروس المؤذن[1]. أو لم يأخذ بالحساب في تقدير هلال شهر رمضان والعيد كقاضي برقة ابن الحبلي[2].

وقد كان لقاضي العبيديين محمد المروزي الدور الأكبر في مطاردة أتباع مذهب مالك والتنكيل بهم[3].

وعلى الرغم من ملازمة أبي القاسم الفزاري للحياد في هجاء بني عبيد في العديد من قصائده حسبما ورد في العديد من قصائده لكن المالكي[4]، قد روى له قصيدة فيها تهجم صريح على العبيديين ومعتقداتهم فاتهمهم بالخروج عن الدين معبرا بذلك عما يدور بين أتباع مذهب مالك من وصف للعبيديين، ويبدو أن قصائد الهجاء التي رويت عن الفزاري كانت كلها زمن الانتصارات التي كان يحققها أبو يزيد على العبيديين فلما وضعت الحرب أوزارها، وانتهت الثورة تغير مسلك العبيديين، أو على الأقل في بعض المواقف فقد روى المالكي أن اسماعيل

---

(1) الخشني: علماء إفريقية، ص 301.

(2) المالكي: م.س، 2/ 404 ـ 405. ويذكر أن قاضي برقة رفض إفطار الناس دون رؤية هلال شهر رمضان، وتقرّرت دون رؤية الهلال فرفض القاضي الصلاة بالناس يوم العيد فنقل ذلك إلى صاحب القيروان الذي استدعاه، ثم عذّبه وقتله.

(3) انظر حول سيرة قاضي العبيديين المروزي، الخشني: م.س، ص 301 وما بعدها.

(4) المالكي: م.س، 2/ 494 ـ 495، ويذكر للفزاري قصائد عدة في هجو بني عبيد ومنها هذه الأبيات:

عبدوا ملوكهم وظنوا أنهم ... نالوا بهم سبب النجاة عموما

وتمكن الشيطان عن خطواتهم ... فأراهم عوج الضلال قويما

رغبوا عن الصدّيق والفاروق في ... أحكامهم لا سلّموا تسليما

ويقول في نفس القصيدة:

أمن اليهود؟ أم النصارى؟ أم هم ... دهرية جعلوا الحديث قديما؟

أم هم من الصابين أم من عصبة ... عبدوا النجوم وأكثروا التنجيما؟

أم هم زنادقة معطلة رأوا ... أن لا عذاب غداً ولا تنعيما؟

المنصور استدعى الشاعر الفزاري وطلب إليه أن ينشده ما قال في هجائهم، فطلب الفزاري الأمان وأنشد فعفى عنه المنصور، ويرى المالكي أن العفو كان بسبب دعاء الشيخ أبي اسحاق السبائي[1].

ومهما يكن من أمر فإنه بعد أن أمن المنصور العبيدي الشاعر أبا القاسم الفزاري، وأهل القيروان مدحه، الشاعر بقصيدة ذات ثلاثة وستين بيتا خصص جزءا كبيرا منها في استعراض أجواد العرب، وشجعانهم وأشهر رجالهم في الجاهلية، ولعل اشتهار هذه القصيدة باشاراتها التاريخية أكثر من معانيها المدحية هو الدافع لتسميتها بالقصيدة (الفزارية)[2].

والمعقبون على قصيدة الفزاري في مدح الشيعة زمن المنصور باللّه العبيدي يرون أن هذه القصيدة في مدحهم لا ترقى إلى مستوى القصيدة التي قالها الفزاري في هجو بني عبيد ولا تكفِّر عما بدر منه في هجوهم، فهو لا يتعرض في هذه القصيدة إلا إلى كون العبيديين ينحدرون من سلالة محمد صلّى اللّه عليه وسلّم، وابن عمه علي ـ وهو أمر ينكره عليهم خصومهم.

أما أحقيتهم بالخلافة (الإمامة) أو فوزهم بالهداية الخاصة، وعلمهم بالغيب، وهي معاني تكثر في مدائح ابن هانئ ـ فلا ذكر لها في هذه القصيدة. والسبب في ذلك هو بُعْدُ الشقة بين أهل القيروان وبين بني عبيد[3].

ومع أن أبا القاسم الفزاري كان شديداً في هجو بني عبيد متحفظا في مدحهم، فإن شعره قد خدم عدة أغراض واتجاهات، فعلاوة على المدح والذم فإنه قد أجاد في رثاء أبي الفضل الممسي[4]. الذي توفي في موقعة الوادي المالح في مواجهة العبيديين عام 333هـ[5].

---

(1) المالكي: م.س، 2/ 489 ـ 490.

(2) عبد الوهاب، حسن حسني، مجمل تاريخ الأدب التونسي، ص 84 ـ 85، اليعلاوي: م.س، ص 128 وما بعدها.

(3) اليعلاوي: م.س، ص 137.

(4) المالكي: م.س، 2/ 303.

(5) ن.م. 2/ 292 ـ 293.

وقد زخر عصر الدولة العبيدية في بلاد الغرب بعدد غير قليل من الشعراء الكبار من أمثال محمد بن هانئ الذي تمت الإشارة اليه وإلى شعره في خدمة المذهب الشيعي، ومحمد بن علي الإيادي مادح العبيديين، وكذلك أبي القاسم الفزاري الذي كان أميل إلى أهل السنة، وممن هجا بني عبيد في قصائد سبقت الإشارة إليها، إضافة إلى هؤلاء الفحول، كان هناك عدد آخر يتأرجح في ولائه بين تأييد ومدح السلطة القائمة وبين هجوها، وبخاصة أيام ثورة أبي يزيد ومن أمثال هؤلاء:

١ ـ سهل بن ابراهيم الوراق:

وهو من الشعراء الذين أدركوا خلافة المعز لدين الله، والذين ذكرهم المالكي. وينسب إليه حكاية مع الزاهد أبي اسحاق السباني شبيهة بتلك الحكاية التي ساقها لأبي القاسم الفزاري من قبل، والتي تقول إن ابن قتار الشاعر مدح المعز لدين الله، ووالده اسماعيل المنصور بمدحة كفر فيها، فقيل له: أيهما أشعر أنت أم سهل الوراق؟ فقال: أنا أشعر في مدحكم وسهل أشعر في هجوكم فتغيظ لهذا، فخاف سهل الوراق لما بلغه الخبر خوفا عظيما، ومضى إلى دار أبي اسحاق السباني، فقرع الباب ودخل، وكانت للشيخ فراسة فلما نظر اليه قال له: أنت سهل؟ قال: نعم فقام إليه وأجلسه بجواره، وأقبل عليه وقال له: ما الذي جاء بك؟ فأخبره بما قال ابن قتار، فقال له: أنشدني واجعل أصبعك في أذنيك، وارفع صوتك بها ما استطعت. فأنشدها[1].

وهذه القصة على ما فيها من إحاطة أبي إسحاق السباني بالكرامة، الا أنها تدل على أن علماء القيروان وصلحاء مذهب مالك كانوا الملجأ الذي يحتمي به الخائفون من بطش بني عبيد، وفي ذات الوقت فإن تسامح اسماعيل المنصور مع الشاعرين، أبي القاسم الفزاري، وسهل الوراق رغم هجوهما المقذع لبني عبيد ـ دليل على

---

(1) أورد صاحب رياض النفوس قصيدة الوراق في هجاء بني عبيد، واخترنا منها هذه الأبيات:

يا صاحبي سلا ذوي الرذات ... ما بال وحي نبيهم لم يات

ما كان عنه مبطنا ناموسه ... من قبل في وقت من الأوقات

فالآن لا وحي إليه، فأين ما ... زعموا من الإسهام والإسهات

انظر المالكي: رياض النفوس 2/ 296 ـ 298.

تبدل سياسة العبيديين ضد خصومهم من أتباع مذهب مالك والمتعاطفين معهم.

أما مستوى الشعر في بلاد المغرب في النصف الاول من القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي، فإن ظهور عدد كبير من الشعراء مؤيدين، ومعارضين للدولة القائمة وعقيدتها المذهبية قد أدى إلى ارتفاع مستوى الأداء الشعري واتجاهاته وأغراضه.

ولا شك في أن روح الإبداع والمنافسة بين الشعراء تثري في أحيان كثيرة ثقافة المجتمع، وتنوع أغراض الشعر واتجاهاته، إلا أن تلك المنافسة لا تخلو في أحيان كثيرة من التحاسد بين الشعراء، وهو أمر طبيعي يحدث باستمرار بين أصحاب المهنة أو الحرفة الواحدة، والشواهد على ذلك كثيرة مشرقا ومغرباً، فقد حاول ابن قتار الكيد بنظيره سهل الوراق عندما قيل له، أيكما أشعر أنت أم سهل الوراق؟ فقال: أنا أشعر في مدحكم، وسهل أشعر في هجوكم، فتغيّظ (الخليفة) لهذا فخاف سهل لما بلغه الخبر خوفا عظيما. ولكن سياسة التسامح التي اتخذها المنصور عقب انتصاره على أبي يزيد الخارجي أنقذت سهل الوراق كما انقذت قبله الفزاري.

ويفهم من الكلام الذي نسبه المالكي لابن قتار أن سهل الوراق قد تنقل بين المدح والهجاء للعبيديين، شأنه في ذلك شأن الفزاري وقد اكتفى المالكي بالأبيات التي هجا فيها سهل الوراق بني عبيد دون أن يذكر أبياته في مدحهم، ولكن السؤال: ما موقف سهل الوراق مع أبي يزيد ما دام يقف موقف العداء من العبيديين؟ والواقع أن سهل الوراق دون غيره من الشعراء كالفزاري مثلا قد انتقد أبا يزيد لمحاصرته مدينة سوسة لا حبا في بني عبيد ولكن خوفا على مدينة سوسة من التخريب، الذي كان الأسلوب المفضل لأبي يزيد عند اجتياحه المدن التي يحاصرها[1].

ويُفهم مما سبق بيانه أن سهل بن إبراهيم الوراق، وابراهيم الفزاري كانا

---

(1) يروي التجاني هذين البيتين دون أن ينسبهما إلى سهل بن إبراهيم الوراق وفيها:

إن الخوارج صدها عن سوسة ... منا طعان السمّر والإقدام

وجلاء أسياف تطاير بينها ... في النقع دون المحصنات الهام

انظر: الرحلة ص 28، البكري: م.س، ص 35، وينسبها إلى سهل الوراق، اليعلاوي: شعراء إفريقيون: ص 143.

معاصرين للسبائي الذي توفي (356هـ / 967م)[1] فهما معاصران لابن هاني الأندلسي، وإنهما من شعراء النصف الأول من القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي، الذين تعرّضوا للعبيديين بالمدح أو بالذم، أي أن شعراء هذه الحقبة الزمنية قد انقسموا في ولائهم بين العبيديين وبين خصومهم وبخاصة أتباع مذهب مالك، غير أن ما قيل من شعر في هجاء بني عبيد لم يتجاوز فترة ثورة أبي يزيد، وبخاصة الفترة التي أصبحت فيها نهاية بني عبيد، وشيكة.

لقد خدم الشعر في النصف الأول من القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي، أغراضاً واتجاهات متعددة من مدح وهجاء، ووصف متعدد الاتجاهات كوصف أسطول العبيديين، ووصف المدن التي تم تشييدها في العهد العبيدي كالمهدية، والمنصورية التي سبقت الإشارة إليها.

ومهما يكن من أمر فإن عدد الشعراء الذين عاصروا بني عبيد كان كبيرا[2]. على أن الذي يهمنا هو معرفة تلك القفزة الشعرية التي وصلت إليها بلاد المغرب في النصف الأول من القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي، والتي ساعدت عليها عوامل يمكن حصرها في الآتي.

أولا: ازدهار الشعر في العالم الإسلامي وظهور فحول الشعراء أمثال البحتري، والمتنبي، وعبد الله بن المعتز الذي أشاد بشعره أبو الفرج الأصفهاني، ورأى فيه رقة الملوك، وغزل الظرفاء، وهلهلة المحدثين، وأسلوب المجيدين، وإن كانت وفاته أواخر القرن الثالث الهجري (296هـ)[3] وما أشبهه بالأمير تميم بن المعز لدين الله.

ثانيا: وجود اتجاهين مذهبيين في بلاد المغرب، وانقسام الشعراء بين مؤيّد

---

(1) هو أبو إسحاق إبراهيم بن أحمد السباتي مشهور بالعبادة لا يدانيه فيها أحد، وكان شديداً على البدع انظر المالكي: م.س، 2/ 469، وما بعدها.

(2) ذكر اليعلاوي ستة عشر شاعراً من شعراء النصف الأول من القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، وقال إنه لا يدعي أن هؤلاء هم جميع شعراء تلك الفترة فلعل الأيام تكشف عن شعراء مجهولين، وأن الأبيات الأربعمائة والخمسين التي ضمنها بحثه ليست شعر أولئك الستة عشر شاعراً. انظر اليعلاوي: شعراء إفريقيون، ص 170.

(3) انظر ديوان عبد الله بن المعتز، تحقيق محيي الدين الخياط، دمشق 1371هـ، وانظر مقدمة شفيق جبري في الديوان نفسه، ص 2 وما بعدها.

للمذهب الشيعي مناصر لخلفائه مادحٍ لهم ناشرٍ لأفكارهم واتجاهاتهم السياسية والفكرية كابن هانئ الأندلسي، وابن قتار، والإيادي وغيرهم، وبين معارض لوجودهم مناصر لخصومهم من أهل السنة، وبخاصة أتباع مذهب مالك، هاجٍ لبني عبيد كشعر الفزاري، وسهل بن إبراهيم الوراق، اللذين هجيا بني عبيد أثناء قيام ثورة أبي يزيد.

ثالثا: قيام ثورة أبي يزيد الخارجي على بني عبيد مكنت الشعراء المناهضين للعبيديين من التعبير عما يجيش في نفوس أهل إفريقية عموما والقيروان على وجه الخصوص من كُره للعبيديين ورغبة في إزالة ملكهم.

ولما كانت إفريقية حاضرة الخلافة العبيدية، لذا كانت وجهة الشعراء إليها كما كانت مركز الصراع بين أتباع مذهب مالك، فهل كانت باقي مدن بلاد المغرب تعيش نفس تلك الحالة التي عليها مدن المهدية والقيروان؟ والواقع أن المصادر لا تذكر أن صراعا مذهبيا كان سائدا في مدن بلاد المغرب الأخرى، ولعل ذلك يرجع إلى أن نفوذ العبيديين السياسي لم يستقر في مدن بلاد المغرب بشكل نهائي وكامل، فمدينة فاس كانت تخضع سياسيا تارة للعبيديين وآخرى للأمويين في الأندلس، فلم يَقْدر العبيديون على تأكيد مذهبهم في مدينة فاس أو مدينة تاهرت التي كان أغلب أهلها على مذهب الخوارج الإباضية، ذلك أن سقوط مدينة تاهرت لا يعني انتهاء كل صلة لها بالماضي، فقد ظلّ أهل تاهرت يقاومون النفوذ العبيدي شأنهم في ذلك شأن مدن بلاد المغرب الأخرى كأصحاب مدينة نكور، ومدينة فاس، وأهل سجلماسة، وطرابلس، وهذا لا يعني أن هذه المدن كانت بعيدة عن كل نفوذ عبيدي ذلك أن العبيديين كانوا يقيمون حامية كبيرة في كل مدينة يتم الاستيلاء عليها وكانوا يعينون عاملا من قبلهم، لكن هذه الحامية وهذا العامل كانوا لا يهتمون فيما يبدو كثيرا بنشر المذهب الشيعي، ويكتفون في أحيان كثيرة بإخضاع المدينة سياسيا وجبائيا، ومع ذلك لا يستبعد أن يتبع بعض ذوي المصالح في تلك المدن المذهب الإسماعيلي تزلفا ورغبة في الحصول على بعض المكاسب المادية أو الوظيفية لدى الدولة العبيدية.

ومهما يكن من أمر فإن انتفاض مدن فاس، وتاهرت، وسجلماسة، وطرابلس على نفوذ العبيديين المرة تلو الأخرى دليل على عدم نجاح الدعاية

العبيدية في اكتساب أنصار لها في تلك المدن، ولعل انتشار مذهب مالك، واتصال علمائه في جميع مدن بلاد المغرب، وحتى الأندلس قد حال دون تمكين العبيديين من نشر مذهبهم في معظم مدن بلاد المغرب، مما دعا المعز لدين الله ـ رابع خلفاء الدولة العبيدية ـ أن يعلن ذلك صراحة في مناسبات عديدة متهما الدعاة بالإخفاق في نشر المذهب تارة ورفض المغاربة للمذهب الشيعي تارة أخرى[1].

هذا من الناحية المذهبية، أما فنون الثقافة الأخرى فلكل مدينة شعراؤها وأدباؤها، وفقهاؤها، وعلماؤها، الذين كانوا يرحلون في معظم الأحيان إما إلى إفريقية، وإما إلى بلاد الأندلس، وقد سبقت الإشارة إلى ذلك أثناء ذكر الرحلة بين علماء بلاد المغرب والأندلس والمشرق. على أن كثيراً من العلماء كانوا يتجهون نحو القيروان لا رغبة في اعتناق المذهب الشيعي، أو الحصول على مكاسب مادية من العبيديين، ولكن لطلب الشهرة والاتصال بالعلماء في القيروان التي كانت تجمع ـ وبخاصة خلال القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي ـ فحول الشعراء وكبار الفقهاء والعلماء، والمتفوقين في شتى فنون المعرفة.

ثانيا ـ المناظرة والخطابة:

وإذا كان الشعر يمثل نوعا من الأدب السائد خلال قيام الدولة العبيدية ببلاد المغرب، فإن القاضي النعمان بن محمد المغربي يلقي الضوء على نوع من الأدب الشيعي الذي كان يُدرس بين أروقة قصور الخلفاء العبيديين، وينقل إلينا بعض نماذج ولوحات أدبية من خلال المجالس العلمية التي كان يعقدها آخر خلفاء الدولة العبيدية في بلاد المغرب (المعز لدين الله) فيقول النعمان واصفا مجالس المناظرة التي كان يشرف عليها المعز بقوله: «وجلس يوما ـ عليه السلام ـ وجلسنا جماعة من الأولياء بين يديه، فحدثنا وأفادنا فوائد من العلم والحكمة، شكرنا له عليها، وقبلنا الأرض بين يديه، لما سمعنا منه فقال: «إني لأحب أن تراجعوني فيما تسمعون، وتذكرون من ذلك ما تشكون فيه ويُشْكل عليكم، فأوضحه لكم، ولا تأخذوا ذلك على التسليم، وتتلقوه بالقبول، وأنتم ترون أنه يدخل فيه لقائل

(1) النعمان: المجالس والمسايرات ص 396 ـ 397، ولعل رفض المغاربة للعبيديين يؤكد النظرة القائلة إن انتقال العبيديين إلى مصر كان بسبب كراهة أهل إفريقية لهم.

مقال، أو يختلج في قلوبكم منه شيء...» ثم قال: «لقد كان المنصور عليه السلام إذا أفادني شيء من العلم والحكمة، قال لي: قل في هذا ما يعرض لك أنه يدخل فيه، فربما قلت: ما عرض لي منه شيء، فيقول: فاسأل عما أشكل عليك منه. فلا يكون عندي فيه إشكال فأقول: ما أشكل عليّ منه شيء فيقول: قل فيه بما عسى أن ترى أن عدونا ومخالفنا يقول. فربما قلت في ذلك، فيتفجر عليَّ من تحدر العلم والحكمة ما لم أكن أقدره، ويزيدني من الفوائد ما لم أكن أرجوه، ويظهر لي في ذلك ما لم أكن أظنه. وهكذا فافعلوا، تأخذوا الحكم وتكثر الفوائد عندكم»[1].

ومن خلال هذا النص نجد ما يوحي إلى أن المعز قد نشر بين أتباعه روح المناظرة والجدل. فهو يطرح فكرة ثم يطلب من الآخرين نقدها والردَّ عليها، ثم يطلب إليهم ماذا عسى أن يقول خصومهم في تلك الفكرة (المسألة)، وكيف يمكن التصدّي لهم، وكان المعز لدين الله كثيرا ما يدير المناظرات بينه وبين خصومه في المذهب.

وقد أدّت المناظرات التي كانت تقام في حضور المعز لدين الله إلى إثراء الفكر الشيعي وفلسفته. كما تمثل تلك المناظرات صورة من صور الحياة الأدبية خلال النصف الأول من القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي.

وتدل كثير من النصوص التي احتفظ لنا بها القاضي النعمان بن محمد المغربي على أن المعز لدين الله كان أديبا بنزعته وثقافته، وهذا اللون من الأدب هو أدب الحديث، يعبر به عما يختلج في صدره ويتردّد في فكره تعبيرا شفافا، يجمع إلى جانب الصدق جمال العبارة، وقوة التأثير. وجمال التعبير وقوة التأثير هما ركنا الأدب الذي لا يتحقق وجوده بغيرهما، وبهما يتفاوت الأدباء في مكانهما منه. وإلى القاضي النعمان يرجع الفضل في تسجيل ما يتحدث به المعز في جلساته ومسايراته، وهو لون من ألوان الأدب الشفاهي[2].

---

(1) النعمان: م.س، ص 116 ـ 117.

(2) الحاجري، محمد طه: مرحلة التشيع في المغرب العربي، وأثرها في الحياة الأدبية، ص 74 ـ 75.

واللون الآخر من الأدب الذي صحب فترة المعز لدين الله، هو أدب الخطابة، فقد كان المعز إلى جانب كوّنه محدّثا بارعا، فقد كان خطيبا رائعا، وكما كان قوي التأثير بحديثه، كان بالغ الإقناع والإمتاع بخطابته.

وقد عرض النعمان لخطبة من خطب المعز لدين الله المرتجلة، كان قد سبقها حديث للمعز مع النعمان. وكان موضوع الخطبة حول الإمامة في قديمها وحديثها منذ الإمام محمد الباقر، وجعفر الصادق إلى القائم والمنصور. ثم قال النعمان: «ثم حضرت وقت الصلاة، فقام وصار إلى المسجد، ورقي المنبر، فخطب خطبة بليغة، جاء فيها بفصول ما سمعنا قبلها مثلها، واحتجاج في الإمامة وإبانة لظلم الظالمين المتغلبين»[1].

أما النوع الثاني من الخطابة المكتوبة فقد احتفظ لنا بصورة منها أبو علي منصور العزيزي الجوذري، فقد رواها لنا بنصها كتابة[2].

وهذه الخطبة من نمط الفن الخطابي الذي يتهيأ له الخطيب من قبل، وهي الخطبة التي ألقاها في عيد الأضحى - سنة إحدى وأربعين وثلاثمائة. وهي أول خطبة له بعد توليه الخلافة إذ إنها احتوت نعي والده المنصور. وكان قد توفي قبل ذلك بشهر وبعض الشهر، وظلت وفاته لأمر ما مكتومة. إلى أن أعلنه ذلك اليوم أو قبله بقليل.

وهذه الخطبة (خطبة العيد) مؤلفة من جزأين:

الجزء الأول: التزم فيها موضوعات تشير إلى المناسبة التي قيلت فيها، وهي عيد الأضحى، ومناسبة حج بيت الله الحرام.

الجزء الثاني: من الخطبة التزم فيه بالحديث عن الأئمة الذين أتاحوا له هذا المكان الذي وصل إليه بفضلهم منذ عبيد الله المهدي، والقائم بأمر الله، ثم ينتقل بعد ذلك إلى ذكر أبيه بقوله: «اللهم اخصص الإمام الفاضل، والوصي العادل، والبر الفاضل، والغيث الوابل، ذا الآيات المعجزات... طهر الأرض من جبابرة

---

(1) النعمان: م.س، ص 123 - 129.
(2) العزيزي، الجوذري: سيرة الأستاذ جوذر، ص 76 - 84.

الأعداء، عبدك ووليك، ونجيك وصفيك، أبا الطاهر المنصور بك، الذي فجعتنا بفقده، وأوحدتنا من بعده، وأفردتنا منه، وأوحشتنا فقبلت دعاءه، وأجبت نداءه، وجمعت بينه وبين أحبّته في مستودع جنتك، وسعة رحمتك». ثم ينتقل من هذا الدعاء له إلى مناجاته. فإذا فرغ من ذلك توجّه بالحديث إلى جمهور الأولياء يدعوهم إلى الطاعة. . .»[1].

وهذا النوع من الأدب الشفاهي ـ الذي يتجلى في الحديث وفي الخطابة ـ كان سمة من سمات ثقافة العصر.

وقد كان للمعز أدبه الكتابي أيضا، ونستطيع أن نتلمسه فيما كتبه المعز إلى جوذر بعد وفاة المنصور بالله[2].

وقد ارتبط نشاط المعز لدين الله الأدبي بقاضيه النعمان بن محمد المغربي، الذي قصر نشاطه الأدبي على خدمة الأئمة العبيديين دون أن يتجاوزهم، كما كانت حياته مقصورة عليهم، عند اتصاله بالمهدي إلى أن أدركته الوفاة، وهو في صحبة المعز لدين الله عام (363هـ / 973م)[3].

وقد بدأت صلة القاضي النعمان بالمعز أيام أبيه المنصور بالله، وتوثقت على النحو الذي يشرحه النعمان ذاته بقوله: «. . . وكان اعتمادي، أيام المنصور بالله، صلعم، فيما أحاوله عنده، وأرفعه إليه، وأطالعه فيه، على المعز لدين الله، فما أردته من ذلك بدأته به، ورفعته إليه، وسألته حسن رأيه فيه. فما أمرني أن أفعله فعلته، وما كرهه لي تركته، فكان لي في ذلك رفد عظيم وفرح كبير»[4].

ولما تولى المعز لدين الله الخلافة عام 341هـ/ 952م، ازدادت صلة النعمان به، فأصبح رفيقه في مجلسه، وهو صاحبه في مسيرته، وصاحب مجلس القضاء

---

(1) الجوذري: م.س، ص 79.

(2) انظر نص كتاب المعز إلى جوذر يُعرفه بوفاة والده (المنصور بالله) عام 341هـ، سيرة جوذر، ص 72 ـ 73.

(3) بروكلمان Brockelmann: تاريخ الأدب العربي 3/ 341، سزكين، تاريخ الأدب العربي 2/ 321 وما بعدها.

(4) النعمان: م.س، ص 351.

لديه، ويدون أقواله، ويتابعها حريصا عليها، مبهورا بها، وقد ارتبطت به كل مؤلفاته في هذه المرحلة من حياته.

فكتابه الذي جمع فيه أخبار الدولة إنما تم حسب إشارة المعز، وكذلك كتابه في مناقب بني هاشم، ومثالب بني عبد شمس[1].

ولعلنا نلاحظ بوضوح تدخلات المعز لدين الله فيما يكتبه النعمان، عندما ألف كتاب (دعائم الإسلام) فقد جعل المعز الكتاب في مجلس قصره، وأباحه للقراءة والانتساخ والتعلم منه والتفقه به[2].

وعندما ألف النعمان كتابه الذي أراد به أن يكون في أيدي القضاة والحكام والطلبة، وجامعا لأقوال أهل البيت، واقتراح النعمان أن يسميه «كتاب الدينار» لأنه قدر أنه إذا كمل قام على يد من يريد انتساخه بدينار فما دونه. ورفعه إلى المعز يسأله قراءته عليه، ليكون مأثورا عنده، فإذا قرأه وقع على الرقعة بعد أن يقترح الحذف والتعديل في بعض عباراته، إذ اقترح عليه أن يجعل اسمه (كتاب الاختصار، لصحيح الآثار، عن الأئمة الأطهار) بدل أن يكون كتاب الدينار[3].

هذه بعض اللمحات التي تبين مدى اهتمام خلفاء دولة بني عبيد بإثراء الثقافة، وتحديد اتجاهاتها المذهبية على وجه الخصوص، وقد قيض الله لدولة بني عبيد بعض الأعلام الكبار من أمثال القاضي النعمان الذين أثروا بمؤلفاتهم الحياة الثقافية في ذلك العصر، ولا نغالي إذا قلنا إن ما كتبه النعمان قد أثرى الدعوة الإسماعيلية، وأفادها بكثرة مؤلفاته في الفقه على المذهب الاسماعيلي، وفي المناظرة، والتأويل، والعقائد، والسير، والمواعظ، والتاريخ. وقد بلغت مؤلفاته أكثر من أربعين كتابا، والمتداول منها حوالي عشرين كتابا، أما الباقي فلا يزال مفقودا[4].

(1) ن.م، ص 117.
(2) ن.م، ص 306.
(3) ن.م، ص 359 ـ 360.
(4) حسن إبراهيم حسن: المعز لدين الله، ص 258 ـ 259، بروكلمان Brockelmann: تاريخ الأدب العربي 3/ 341 ـ 342.

على أن أدب الخليفة المعز، وقاضيه النعمان لا يعدو أن يكون نموذجا لأدب تلك الفترة، فقد كان لأصحاب المذاهب والاتجاهات المعارضة كالمالكية والخوارج، وأصحاب الاعتزال أدبهم ومؤلفاتهم التي تخدم مذهبهم، وتوضح نشاطهم الأدبي بكثرة المؤلفات، والخطب، كخطبة أبي العرب تميم في مسجد السبت محرضا فقهاء المالكية ومشجعا لهم للخروج مع أبي يزيد للقضاء على دولة بني عبيد[1].

لقد بذل العبيديون جهودا جبارة من أجل تطوير منافسة العباسيين في بغداد وبني أمية في الأندلس، فكان أن ظهر أكثر من طبيب في عهدهم كابن الجزار وإسحاق بن سليمان، ودونش، وآل العزار. والذين سيأتي ذكرهم في الفصل الخاص بالمعارف والعلوم في بلاد المغرب.

كما شجع العبيديون حركة التأليف بين أتباعهم ودعاتهم فكان النعمان بن محمد المغربي أداة العبيديين في تأليف كُتب المذهب الإسماعيلي والترويج له.

وفي مقابل ذلك ألف عدد من علماء مذهب مالك الكتب الكثيرة لمواجهة التشيع، والحيلولة دون انتشار المذهب الشيعي في عموم بلاد المغرب.

على أن الوضع الثقافي في بلاد المغرب قد شهد تقدما في عدد من العلوم غير تلك التي تم تأليفها لمواجهة التشيع فظهر عدد من العلماء في علوم اللغة والنحو، وعلوم القرآن والحديث، والتاريخ والجغرافيا وغيرها. والتي سيتم استعراضها في الفصل الخاص بالعلوم والمعارف.

ومهما يكن فإن المواجهة بين العبيديين، وعلماء مذهب مالك كان لها تأثيرها في الرفع من مستوى الإنتاج الفكري والثقافي بما ألفه أنصار كل مذهب وبخاصة العلماء من كتب في شتى العلوم والمعارف، استمر تأثيرها حتى بعد رحيل العبيديين إلى مصر عام 361هـ / 972م. وتولية بني زيري الصنهاجيين مكانهم.

---

(1) حول خطبة أبي العرب تميم ودوره في المناظرة التي تمت في جامع السبت، انظر الدباغ، وابن ناجي: معالم الإيمان 3/ 36 ـ 38.

الثقافة في عهد الزيريين

أولا: بني زيري ووصايا المعز لدين الله العبيدي:

عندما عزم المعز لدين الله الرحيل إلى مصر - بعد فتحها اختار بلكين بن زيري الصنهاجي ليكون خليفة له على بلاد المغرب، وأوصاه بوصايا كثيرة، ولكنه شدّد عليه في ثلاث منها:

1 - ألا يرفع الجباية عن أهل البادية

2 - ألا يولي أحدًا من إخوته لأنهم قد يرون أنهم أحق بالأمر منه.

3 - ألا يرفع السيف عن المغاربة[1].

ويُفهم من خلال وصايا المعز لدين الله - قبل رحيله إلى مصر - الملاحظات التالية:

أولا: أن المعز لدين الله أوصى بلكين بن زيري بالعديد من الوصايا، وذلك عندما قال له: «إذا نسيت ما أوصيتك به فلا تنس ثلاثة أشياء». ولكن في غياب تفاصيل ما أوصى به المعز خليفته على بلاد المغرب، فإن تأكيده على تلك الوصايا الثلاث دليل على شمولية ما يهدف إليه العبيديون من رسم سياسة لبلاد المغرب تمكنهم من فرض سلطانهم على المنطقة لأطول زمن ممكن، وعلى الأقل في المدى القريب، لأن المعز نفسه لم يكن واثقا باستمرار الزيريين في ولائهم للعبيديين على المدى البعيد.

---

(1) النويري: نهاية الأرب: 24/ 170.

ويُفهم ذلك من خلال قول المعز لعمه: «يا عمّنا كم بين قول يوسف، وقول جعفر[1]، واعلم يا عم أن الأمر الذي طلبه جعفر ابتداء هو آخر ما يصير إليه أمر يوسف، فإذا تطاولت المدة سينفرد بالأمر، ولكن هذا أولا أحسن وأجود، عند ذوي العقل، وهو نهاية ما يفعله من ترك دياره»[2].

وعند رحيل المعز لدين الله نهائيا إلى مصر عام 361هـ / 972م. ترك الأمر لبلكين بن زيري الصنهاجي. فهل استطاع أن ينفذ ما أوصاه به المعز؟

يرى كثير من المؤرخين أن بلكين بن زيري قد نفذ ما طلبه المعز لدين الله منه، وبخاصة في الجانب السياسي، وذلك من خلال قيامه بحملة صوب المغرب الأقصى مكتسحا جميع المناطق ما عدا مدينة سبتة التي كانت تحت نفوذ بني أمية، وهالته حصانتها عندما نظر إليها من جبل شاهق مطل عليها، فعلم أنه لا يستطيع السيطرة عليها إلا إذا هاجمها من البحر[3].

ومهما يكن من شيء فإن هذه الحملة قد أكدت للمعز لدين الله أن بلكين بن زيري خير من استخلف على بلاد المغرب، وخير من يمكن أن ينفذ السياسة العبيدية في بلاد المغرب كما لو أن العبيديين لم يغادروها.

ولكن عند وفاة بلكين بن زيري في ذي الحجة 373هـ / 984م. وولاية ابنه المنصور وخلافة العزيز بالله (نزار) بعد وفاة المعز لدين الله، قد بدأت صفحة جديدة لا في العلاقات الزيرية العبيدية فحسب، ولكن في سياسة الزيريين في بلاد المغرب.

فالمنصور بن بلكين، عندما تولى أمر إفريقية وجاءه كبار القضاة ومشائخ القيروان، وأصحاب الخراج عزوه في وفاة أبيه، وقدّموا له التهاني بالولاية أكرمهم، وأحسن إليهم، وأعطاهم عشرة آلاف دينار، فدعوا له وشكروه، فقال

---

(1) هو جعفر بن علي بن حمدون الأندلسي أمير المسيلة استدعاه المعز لدين الله ليجعله خليفة له على بلاد المغرب لكنه اشترط على المعز شروطاً أغضبته عليه، واختار يوسف بلكين ابن زيري الصنهاجي بدلاً منه، انظر المقريزي: اتعاظ الحنفاء، ص 142.

(2) المقريزي: م.س، ص 143.

(3) النويري: نهاية الأرب 24/ 175.

لهم: «إن أبي وجدي أخذا الناس بالسيف قهرا، وأنا لا آخذ الناس إلا بالإحسان، ولست ممن يولى، ولا يعزل بكتاب، ولا أحمد في هذا الملك إلا الله ويدي. وهذا الملك ما زال في يد آبائي وأجدادي ورثناه عن حِمْيَر»[1].

وإذا توقفنا قليلا عند كلام المنصور بن بلكين، فإنه يعني أنّه لا يريد أن يكون تابعا تصدر إليه الأوامر من مصر، وما عليه إلا التنفيذ، ولكنه أراد أن يوحي إلى مستمعيه ـ والذين يدينون لخلفاء مصر بالطاعة ـ أنه قد حصل على الإمارة وراثة عن جدّه وأبيه وليس بكتاب من خليفة مصر، فهو ليس ممن يولى ويعزل بكتاب. كما أشاد بنسبه إلى قبيلة حِمْيَر اليمنية.

ومهما يكن من أمر فإن هذه المناورة السياسية التي أبداها المنصور بن بلكين لوفد التعزية والتهنئة. قد أماط اللثام عنها عندما أرسل هدية فخمة إلى خليفة مصر العزيز بالله ذكر النويري أن قيمتها بلغت مليون دينار (ألف ألف دينار)[2].

ولكن الخليفة العبيدي أراد أن يؤكد لبني زيري أنهم أتباع له، وذلك عندما تلقى المنصور بن بلكين كتاب الخليفة يُعلمه فيه أنه جعل الدعوة لعبد الله الكاتب فما كان من المنصور إلا أن أمر بفرش القصر (قصر الحجر)، وهذا يعني أن العبيديين أرادوا أن تستمر مجالس الدعوة التي كانوا يقيمونها في قصورهم قبل رحيلهم إلى مصر، ويقول النويري[3]: «إنه في يوم الاثنين 7 جمادى الآخر 378هـ. جلس المنصور بن بلكين، وأقرباؤه، ووجوه بني عمه، ثم دخل عبد الله الكاتب فأخذ عنهم الدعوة». ولكن الدعوة الشيعية التي لم تحقق نجاحا كاملا أثناء وجودهم في بلاد المغرب فهل يمكنها أن تحقق ذلك بعد رحيلهم إلى مصر؟

لقد حاول الخليفة العبيدي العزيز بالله القيام بهذا الدور معتمدا في تحقيق ذلك على عبد الله الكاتب، الذي أوكل إليه أمر إقامة مجالس الدعوة لاستقطاب أتباع جُدد للدولة العبيدية واستمرار وجود أتباع المذهب الشيعي في بلاد المغرب، كما أن هذه السياسة كانت تهدف إلى الضغط على الزيريين إذا ما حاولوا الانفصال

(1) ن.م، 24/ 178، ابن أبي دينار: المؤنس، ص 77.
(2) النويري: م.س، 24/ 178.
(3) ن.م، 24/ 179.

عن الدولة العبيدية في مصر.

وقد كان قبول المنصور بن بلكين، لعبد الله الكاتب بعقد مجالس الدعوة، ومساعدته له في إعداد قصر الحجر للقيام بهذا الدور أثر في زيادة نفوذ العبيديين في بلاد المغرب وإفريقية بوجه خاص.

ولكن عندما أوعز العبيديون إلى عبد الله الكاتب بمساعدة أبي الفهم الخراساني في الوصول إلى كتامة، وإعلان الثورة عندها أيقن المنصور بن بلكين أن عبد الله الكاتب لم يكلفه العبيديون بنشر المذهب الشيعي فحسب، ولكنه أصبح خطرا يهدد الزيريين في وجودهم بإفريقية، عندما أوكل العبيديون إليه مسؤولية مساعدة الثائرين ضد الدولة الزيرية، ويُفهم ذلك من خلال قول المنصور بن بلكين عندما اجتمع إليه القاضي وشيوخ القيروان خاطبهم بقوله: ما قتلت عبد الله على مال، ولاشيء اغتنمه، وإنما خفته على نفسي فقتلته[1].

وعندما قُتل عبد الله الكاتب، وابنه يوسف استبشر علماء القيروان المالكية خيرا، وأثلجت صدورهم واعتبروه أول نصر لهم على الشيعة زمن الزيريين، إلا أنهم سرعان ما تعرضوا لردود فعل عنيفة بتحريض الشيعة فيما يبدو إذ دار العسكر على الناس وانتهبوهم وسلبوهم[2].

لقد أدى إرسال العبيديين لأبي الفهم حسن بن نصراويه الخراساني، إلى بلاد المغرب وقيامه بالثورة صحبة عدد من الدعاة وبمساعدة عسكرية من كتامة إلى ردِّ فعل الزيريين الذي كان عنيفا هذه المرة إذ قتل عبد الله الكاتب الذي عينه

(1) النويري: م.س، 24/ 180 ـ 181، ويقول إن قتله كان بسبب قول المنصور له: «اعتزل عمل إفريقية واقتصر على الخاتم (الكتابة) وكلٌّ من تولّى فهو منصرف تحت أمرك ونهيك». فكان جوابه أن قال: «القتلة ولا العزلة» فتم قتله، وكان عبد الله الكاتب قبل قتله يستشهد بالبيت التالي:

ومن يأمن الدنيا يكن مثل قابض … على الماء خانته فروج الأصابع

بينما يرى ابن عذارى أن مآخذ كثيرة أخذت على عبد الله الكاتب أدت إلى قتله من بينها مساعدة ابنه يوسف لأبي الفهم الذي خرج على المنصور بن بلكين بكتامة. (انظر البيان: 1/ 242.

(2) ابن عذارى: م.س، 1/ 243، إدريس، هادي (idris. H): الدولة الصنهاجية، 1/ 106.

العبيديون على رأس مجلس الدعوة. ثم أرسل المنصور بن بلكين إلى الخليفة في مصر يعلمه بما آلت إليه الأوضاع في بلاد المغرب، لكن العزيز بالله أرسل إلى المنصور رسولين أبلغاه رسالة العزيز بالله وحسب ابن الأثير - فإن رسالة العزيز لم تلق هوى من جانب المنصور الذي أغلظ القول لهما وللعزيز[1].

وهذا يدل على أن العلاقة بين القيروان ومصر قد تأثرت بتلك الأحداث، وإن لم تصل إلى درجة القطيعة.

ومهما يكن من أمر فإن المنصور بن بلكين أبقى على الداعيين عنده حتى قضى على ثورة أبي الفهم الخراساني، وهزم كتامة شر هزيمة بحضور ومشاهدة الداعيين اللذين قدما تقريرهما إلى العزيز بالله يقولان فيه: «لقد جئنا من عند شياطين يأكلون الناس»[2].

وأمام هذه الأحداث لم يجد الخليفة العبيدي بدا من تطييب خاطر المنصور ابن بلكين وأرسل إليه هدية دون أن يذكر له أبو الفهم[3].

تلك هي حال العلاقات الزيرية العبيدية على عهد المنصور بن بلكين، وخليفة مصر العزيز بالله فهل هذه العلاقة انعسكت على سياسة المنصور بن بلكين الداخلية في بلاد المغرب، وبخاصة في علاقته مع أتباع مذهب مالك؟

والواقع أنه على الرغم من سوء العلاقة بين صنهاجة، وبين العبيديين، وبخاصة في عهد المنصور بن بلكين، فإن ذلك لا يعني انتصار المذهب المالكي وأتباعه الذين كان عليهم أن يكافحوا حتى يحققوا انتصارهم على أتباع العبيديين، وعلى الأقل أن يمارسوا نشاطهم الثقافي دون جور أو تعسف لكن هذا الأمر كان بعيد المنال أول قيام الدولة الزيرية، ولعل السبب في ذلك يرجع إلى قوة أنصار العبيديين الذين عملوا بتكليف من الخليفة العبيدي لحماية المذهب الشيعي، والتصرف دون الرجوع إلى الأمير الصنهاجي في هذا الخصوص، ولعل أول إشارة

---

(1) ابن الأثير: الكامل 7/ 133، النويري: نهاية الإرب 24/ 182.

(2) ابن الأثير: م.س، 7/ 133، النويري، م.س، 24/ 184، ويقول النويري أن الداعيين قالا للعزيز بالله: «أتينا من عند شياطين يأكلون بني آدم، وليسوا من البشر في شيء».

(3) ن.م، 7/ 133.

إلى متابعة العبيديين ـ بعد رحيلهم إلى مصر ـ بعقد مجالس الدعوة، وتنظيم الدعاة لنشر المذهب الشيعي، هو قيام عبد الله الكاتب المعروف: بالمختال.. بهذه المهمة التي جعلت منه شخصية مرموقة في الدولة الصنهاجية، فاقت كل مكانة لأفراد العائلة الصنهاجية عدا الأمير، فقد قال ابن عذارى: «... وكان عبد الله الكاتب لثقته بنفسه لا يداري أحدا من أولاد زيري، ولا أكابر الدولة»[1].

وقد حاول عبد الله الكاتب أن يحقق ما عجز العبيديون عن تحقيقه قبل رحيلهم إلى مصر ـ وذلك بدعوة بعض الأدباء والشعراء وعلماء مذهب مالك لاتِّباع المذهب الشيعي، ولكن تلك المحاولات لم يكتب لها النجاح إلا نادرا. فقد دعا عبد الله الكاتب الشاعر أبا سهل الخشني (ت 406هـ/ 1005 ـ 1006م). لكن الشاعر ردّ على دعوته بأبيات مناسبة للمقام، رجاه فيها عدم الإلحاح عليه لبيع ولائه بالمال[2]. وفي نفس السياق تشير بعض المصادر[3] إلى أن عبد الله الكاتب دعا علماء القيروان، ومن بينهم ابن أخي هشام، وابن التبان، وابن شبلون، وابن أبي زيد، والقابسي، إلى اتباع المذهب الشيعي، فاجتمع أولئك العلماء بمسجد ابن اللجام، أو بدار محمد بن أبي زيد القيرواني كما ذكر البرزلي، وقد يكون اجتماعهم مرتين متتاليتين في المكانيين المذكورين، وتعهد ابن التبان أن يلبي دعوة المختال، وأن ينوب عنهم.

وبمحضر الوالي (عبد الله الكاتب) تناظر ابن التبان مع اثنين من دعاة الشيعة هما أبو طالب، وأبو عبد الله، وقد دار النقاش حول فضائل آل البيت، وتفوق عليّ بن أبي طالب، على أبي بكر، وفاطمة على عائشة.

وقيل إن ابن التبان تفوّق على منافسيه، فقال له المختال: «يا أبا محمد أنت شيخ المدنيين، أدخل العهد وخذ البيعة! فعطف عليه أبو محمد وقال له: «شيخ له ستون سنة يعرف حلال الله وحرامه، ويردّ على اثنتين وسبعين فرقة يقال له هذا. لو نشرتني في اثنين ما فارقت مذهب مالك!» فلم يعارضه، وقال لمن حوله:

---

(1) ابن عذارى: م.س، 1/ 242. إدريس (Idris): الدولة الصنهاجية 1/ 103.
(2) القفطي: إنباه الرواة على أنباء النحاة 2/ 179.
(3) الدباغ، وابن ناجي: معالم الإيمان 3/ 91 وما بعدها.

امضوا معه، وخرجوا ـ ومعهم سيوف مصلتة ـ فمر بجماعة من الناس ممن حضر لأخذ الدعوة، وقال لهم: «اثبتوا. ليس بينكم وبين الله إلا الإسلام فإن فارقتموه هلكتم» فترك عبد الله بقية الشيوخ[1] .

هذه صورة من صور الحياة الثقافية المذهبية بإفريقية خلال عهد المنصور بن بلكين، وبصفة خاصة أيام وزيره ومساعده عبد الله الكاتب، الذي أخذ على عاتقه تنشيط الدعوة الإسماعيلية من خلال دعوة العلماء دون غيرهم لأنه إذا استطاع استقطاب العلماء فإن العامة ستعتقد ما يعتقده علماؤهم. وهو الأمر الذي عجزت الدولة العبيدية عن تحقيقه بشتى الوسائل خلال وجودها في بلاد المغرب، بفضل جهود علماء مذهب مالك وذبهم عن مذهبهم رغم تعرّض بعضهم للقتل والبعض الآخر للسجن ولم يحيدوا[2].

ثانيا: جهود علماء مذهب مالك في التصدي للثقافة العبيدية

أيام الزيريين:

فإذا كان هذا حال الرعيل الأول من علماء مذهب مالك أيام بني عبيد، فكيف كان حال الطبقات التالية من علماء مذهب مالك، الذين عاصروا الدولة الصنهاجية التي كانت كما يقال بين المطرقة والسندان، أي بين علماء مذهب مالك في الداخل، ومؤمرات الدولة العبيدية ضدها في الخارج.

وحتى تكون الصورة واضحة للمذهب المالكي، وأتباعه في بلاد المغرب يجب أن نلقي الضوء على بعض أعلامه بإيجاز خلال فترة الدولة الصنهاجية، ومنهم:

ابن أخي هشام (ت 371 أو 373هـ/ 981 ـ 983م)[3] أحد تلاميذ ابن اللباد والأبياني، وقد كان من كبار فقهاء عصره، اشتهر بالعلم والتقوى، وكان يعرف معرفة جيدة اختلافات علماء المدينة المنورة، والمذاهب الأربعة، وفقه القضاء،

(1) ن.م، 3/ 93، عياض: م.س، 6/ 254 ـ 255.
(2) أبو العرب تميم: طبقات علماء إفريقية وتونس، ص 17.
(3) انظر ترجمته في: الدباغ، وابن ناجي: معالم الإيمان 3/ 99 ـ 104.

وكان ابن شبلون والأبياني، وابن أبي زيد معجبين به كثيرا. وتفيدنا بعض الأخبار أنه استاء في آخر حياته من ابن أبي زيد، الذي كان اتجاهه العقلاني لا يتمشى مع اتجاهاته التقليدية ذات الصبغة الصوفية. وأثناء الجدل حول كرامات الاولياء، لم يشاطر آراء صاحب الرسالة (ابن أبي زيد) أما ابن التبان (311 ـ 371هـ/ 923 ـ 981م)[1]: فقد كان متضلعا في العلوم القرآنية، والفقه، وأصول التوحيد، فقد سخر مواهبه الخطابية للذب عن مذهب مالك، وقد سبقت الإشارة إلى موقفه مع المختال والي القيروان، وما أظهره من شجاعة ومخاطرة، إضافة إلى أنه كان متفننا في علوم شتى منها النحو واللغة والرياضيات والفلك والطب وتفسير الأحلام. وكان شديد الولع بالشعر الصوفي والنوادر البليغة، وقد كان الأبياني معروفا بتقييم العلماء فقال: كان ابن أخي هشام علامة، وابن أبي زيد ثاقب الفكر، وابن التبان لسان حال الحكمة المنبثقة عن كامل شخصيته، وقد أكد أصحاب التراجم على ذكر خصاله من لطف وتواضع ونزاهة وكانت الفتوى تأتيه من كل مكان[2].

وكان أبو محمد عبد الله بن أبي زيد (310 ـ 386هـ/ 922 ـ 996م) يمثل عاملا متميزا لإنجاح وانتصار المذهب المالكي نهائيا في إفريقية موطن النزاع، وهو أصيل بفزاوة، ولكنه وُلد في القيروان، وبها تلقى العلم، وقد ظهرت ملامح النجابة عليه مُنذ وقت مبكر، وكان شيخه الأول في الفقه ابن اللباد. ومن بين الشيوخ الآخرين الذين أخذ عنهم، نخص بالذكر منهم أبا الفضل الممسى، وأبا سعيد بن الحداد، وأبا العرب، وابن مسرور العسال، وابن الحجاج، والكانشي، والإبياني، والبزاز، ودراس بن اسماعيل، وأبا بكر أحمد بن عبد الله بن محمد بن عبد المؤمن، والمتعبدين ربيع القطان، وأبا ميسرة بن نزار، والسبائي، والجبنياني.

وتأثر ابن أبي زيد بالعالم الأندلسي الأصيلي (ت 392هـ/ 1001م) وببعض

---

(1) انظر ترجمته في الدباغ، وابن ناجي: م.س، 3/ 88 ـ 96، عياض: المدارك 6/ 248 وما بعدها.

(2) يشير الدباغ وابن ناجي: إلى أن ابن التبان اجتمع لديه عند خروجه من المنستير أهل البوادي والقرى من المهدية، وسوسة والحصون يسألونه نوازلهم فسألوه إلى وقت الظهر، فأغلق بابه وقال لمن كان: «أفتيت اليوم ألف مسألة» انظر الدباغ، وابن ناجي: م.س، 3/ 90.

الشيوخ الشرقيين أمثال الأبهري (ت 395هـ / 1004م) وابن شعبان (ت355هـ 965/م) وكان أول تآليفه الرسالة التي تعتبر عملا رائعا، وقد شعر ابن أبي زيد وهو لا يزال في السابعة عشرة من عمره بضرورة تأليف كتاب لتبسيط المذهب المالكي، وقد أهدى كتابه هذا لابن خالته محرز بن خلف الذي كان آنذاك مؤدب صبيان[1]. وتعتبر رسالة ابن أبي زيد دعاية مضادة للشيعة الإسماعيلية، وتكريسا لمذهب مالك وأتباعه في بلاد المغرب كلها والاندلس، وصقلية، وبغداد أيضا لوصولها إلى جميع تلك الأماكن، وقد حققت نجاحًا كبيرا في الداخل والخارج. ومما زاد في أهمية رسالة ابن أبي زيد أنها أصبحت محل درس ونقاش.

وعلى الرغم من أن ابن أبي زيد قد ألف الكثير من الكتب بعد الرسالة، لكن كتابه النوادر والزيادات على ما في المدونة وغيرها من الزيادات يعتبر زبدة معارفه الفقهية، وهو عبارة عن مجموعة ضخمة من المعلومات ذات الصلة بالمذهب المالكي ساعيا بذلك لإتمام المدونة.

ومهما يكن من أمر فإن غزارة التأليف، التي كان عليها ابن أبي زيد ومن في طبقته كأبي الحسن القابسي، وأبي عمران الفاسي، والأصيلي وغيرهم إنما جاءت بدافع مقارعة بني عبيد وخلفائهم الزيريين، وتأكيد مذهب مالك بكثرة التأليف في وقت اختفى فيه نشاط التأليف عند علماء الشيعة العبيديين وبخاصة بعد وفاة النعمان بن محمد المغربي وغيره من أعلام الشيعة الذين اشتهروا بكثرة التأليف والدعاية للمذهب الإسماعيلي.

وتطالعنا كتب التراجم والطبقات بعناوين كتب كثيرة ألفها ابن أبي زيد ومنها:

* تهذيب العتبية، للفقيه القرطبي (محمد بن أحمد) العتبي (ت في حدود 224 ـ 255هـ/ 868 ـ 869م).

* كتاب قيام رمضان والاعتكاف.

* رسالة في أصول التوحيد.

* كتاب الاقتداء بأهل المدينة.

---

(1) الدباغ، وابن ناجي: م.س، 3/ 111.

* كتاب الذّب عن مذهب مالك.

* كتاب المعرفة واليقين والتوكل.

* كتاب ردّ الخاطر من الوسواس.

* كتاب في من تأخذه عند قراءة القرآن والذكر حركة.

* رسالة إلى أهل سجلماسة في تلاوة القرآن.

* الرد على القدرية ومناهضة رسالة البغدادي المعتزلي.

* الرد على ابن مسرة المارق، وهو (محمد بن عبد الله بن مسرّة)

(ت 319هـ/ 931م) الذي سخر جهوده للفلسفة والتصوف، وقد تأثر بالمذهب الشيعي، وأشارت بعض المصادر، إلى مروره بالقيروان[1].

وقد يكفي هذا العرض لمعرفة مدى غزارة ثقافة ابن أبي زيد القيرواني وعصره، وتصدّي المالكية للمذهب الشيعي بإفريقية وبلاد المغرب، أيام وجود العبيديين أو حتى بعد خروجهم، وتولي بني زيري الصنهاجيين مكانهم. إضافة إلى ذلك فإن تلك المؤلفات تشير إلى التنوع في الإنتاج الثقافي، ولا سيما الثقافة المذهبية والتي ترجمها ابن أبي زيد بأسلوبه، الذي جمع فيه بين المتانة والإيجاز والأناقة، دون اللجوء إلى المحسنات البديعية.

وقد أخذ عن ابن أبي زيد كثير من المغاربة، والصقليين، والأندلسيين وغيرهم، واستجازه كبار علماء المشرق أمثال ابن مجاهد البغدادي، والأبهري[2]، الذي جمع الأحاديث التي استندت إليها المسائل الواردة في رسالة ابن أبي زيد. وألف عبد الوهاب بن علي بن نصر الذي تولى القضاء في العراق ومصر - شرحا على الرسالة والمختصر. وقد ذُكر أن ابن أبي زيد بعث إليه بألف دينار عينا. فلما

(1) الدباغ، وابن ناجي: م.س، 3/ 111. عياض: م.س، 6/ 21 - 28 ويقول إن كتابي ابن أبي زيد، النوادر والزيادات على المدونة، وكتاب مختصر المدوّنة هما المعول عليهما في بلاد المغرب في الفقه.

(2) عياض: م.س، 6/ 184.

بلغته قال: «هذا رجل وجبت عليّ مكافأته»، فشرح الرسالة[1].

ولعل شهرة ابن أبي زيد قد تعززت وبخاصة أنه كان غاية في الثراء والسخاء في ذات الوقت، حيث كان يساعد علماء مذهب مالك في الداخل ويرسل أعطياته إليهم في الخارج، كما فعل مع عبد الوهاب بن علي بن نصر.

أما في إفريقية فقد ساعد أبا الحسن القابسي، وذلك عندما جهز ابنته بأربعمائة دينارا عينا[2].

ومن ثمّ لهجت الألسن بابن أبي زيد لما كان يتمتع به من علم وتقوى حتى كان يعرف بمالك الأصغر.

وباستعراض هذه الشهادة في حق بن أبي زيد، وما يتمتع به من مكانة علمية ندرك ما كان يكنه أهل القيروان وبلاد المغرب لشخص ابن أبي زيد. إذ يقول صاحب الشهادة وهو مجهول: «قال بعضهم كان أبو محمد إمام المالكية في وقته وقدوتهم، وجامع مذهب مالك، وشارح أقواله، وكان واسع العلم كثير الحفظ والرواية، كتبه تشهد له بذلك، فصيح اللسان، ذا بيان ومعرفة بما يقوله، ذابا عن مذهب مالك، قائما بالحجة عليه، بصيرا بالرّد على أهل الأهواء يقول الشرع ويجيده، ويجمع إلى ذلك صلاحا تاما، وورعا وعفه، وحاز رئاسة الدين والدنيا، وإليه كانت الرحلة في الأقطار»[3].

ولما توفي ابن أبي زيد خلفه أبو الحسن علي بن محمد بن خلف المعافري المعروف بالقابسي (324 ـ 403هـ/ 935 ـ 1012م) وكان إمام المالكية في وقته بلا منازع في القيروان، وبخاصة بعد وفاة ابن أبي زيد.

وقد أخذ القابسي عن عدد من الشيوخ نذكر منهم بالخصوص، الإبياني، وابن مسرور الدباغ، وابن مسرور العسال، وابن الحجاج، والكانشي، ودراس الفاسي، والسدري، وابن زكرون. وتأثر تأثرا بالغا بالعابدين الجليلين السبائي

---

(1) إدريس (Idris.H.R): الدولة الصنهاجية 2/ 334.

(2) الدباغ، ابن ناجي: م.س، 3/ 113.

(3) الدباغ، وابن ناجي: معالم الإيمان 3/ 110.

والجبنياني الساحلي[1].

وقد رحل القابسي إلى الشرق وأقام من سنة 352 إلى سنة 357هـ / 963 - 968م. صحبة دراس بن اسماعيل الفاسي، والعالم الأندلسي الأصيلي.

أما مؤلفات القابسي والتي أسهمت في دعم مذهب مالك في بلاد المغرب نذكر منها:

* الملخص للمتحفظين جمع فيه ما اتصل به إسناده من حديث مالك في الموطأ. وقد حظي هذا الكتاب في إفريقية وبلاد الاندلس بتقدير كبير، وتوجد من هذا الكتاب عدة نسخ خطية[2].

* والرسالة المفصلة لأحوال المتعلمين وأحكام المعلمين والمتعلمين، وهي تشبه إلى حد كبير ما كتبه محمد بن سحنون قبله في أدب المعلمين، إلا أن ما كتبه القابسي كان أكثر تفصيلا[3].

وقد كان القابسي موسوعة في علوم دينية مختلفة، وكان مولعا بأصول الفقه، وكان من كبار أنصار المذهب الأشعري في إفريقية، وكان كتاب ابن المواز يمثل كتابه المفضل. كما كان القابسي محدثا شهيرا، نشر في بلاد المغرب صحيح البخاري. ووضع له رواية تعرف برواية القابسي. ولما طلب للفتوى وعزم أهل القيروان على ذلك. أبى وسد بابه دونهم. . فقال لهم أبو القاسم بن شبلون: «اكسروا عليه بابه لأنه قد وجب عليه فرض الفتيا. وهو أعلم من بقي بالقيروان». فقبل القابسي مكرهًا وأصبح مسموع الكلمة، وذاع صيته بالخصوص بعد وفاة ابن أبي زيد، وابن شبلون.

وقد وصفت أحد المصادر القابسي بعد أن بلغ أكثر من أربع وثمانين سنة،

---

(1) ن.م، 3/ 133.

(2) ن.م، 3/ 136.

(3) الدباغ، وابن ناجي: م.س، 3/ 136. ويروى أن له كتباً أخرى مثل كتاب المنية للفطن، والمبعد من شبه التأويل، ورسالة في الاعتقادات، والرسالة الناصرة، ورسالة في الذكر والدعاء ورسالة أهمية الحصون، وكتاب المناسك. وقد شغلته العبادة عن التأليف، عياض: المدارك 6/ 96.

وهو يصعد بصعوبة إلى غرفة عالية حيث كان في انتظاره زهاء الثمانين طالبا من القيروان والمغرب والأندلس[1].

ومهما يكن من أمر فإن عهد القابسي، وابن أبي زيد كان عهدا اتسم بنوع من التسامح من جانب الزيريين، إضافة إلى ذلك فإن عددًا كبيرًا من علماء مذهب مالك قد ذهبوا ضحية ثورة أبي يزيد إذ توفي منهم ما يزيد على خمس وثمانين عالما. ولذا كان ابن أبي زيد والقابسي، ومن عاصرهما من علماء مذهب مالك يُعتبرون المجددين للسّنة والحاملين لواءها.

وبالرغم من التسامح الذي لقيه أتباع مذهب مالك بعد رحيل العبيديين إلى مصر فإن المذهب الشيعي ظلّ المذهب الرسمي السائد في إفريقية قبل عام (407هـ/ 1017م). ومع ذلك فقد استمرت في عهد الزيريين قراءة نافع التي أقرها أتباع مذهب مالك في افريقية من قبل وعمت بلاد المغرب كلها[2].

أما نوافل الصلاة فالغالب على الظن أن معظم المتعبدين كانوا يؤدونها كما أشار إليها ابن أبي زيد في رسالته[3].

وكان بعض المصلين يجتمعون لقراءة سور من القرآن إثر صلاة الصبح

(1) ابن فرحون: الديباج، ص 109 ـ 110.

(2) بفضل ابن خيرون الأندلسي (ت 306هـ/ 918م) انتشرت قراءة نافع وأزاحت قراءة حمزة. انظر عياض: المدارك 6/ 22، المقدسي: أحسن التقاسيم، ص 236.

(3) يشير ابن أبي زيد في رسالته إلى أنه: «... يستحب بأثر صلاة الصبح التمادي في الذكر والاستغفار والتسبيح والدعاء إلى طلوع الشمس أو قرب طلوعها وليس بواجب، ويركع ركعتي الفجر قبل صلاة الصبح... ويتنفل بعد صلاة الظهر ويستحب له أن يتنفل بأربع ركعات ويُسلم من كل ركعتين، ويستحب له مثل ذلك قبل صلاة العصر... ويستحب أن يتنفل بعد صلاة المغرب بركعتين وما زاد فهو خير وإن تنفل بست ركعات فحسن، والتنفل بين المغرب والعشاء مرغب فيه (وبعد صلاة العشاء) يصلي الشفع والوتر جهراً، وكذلك يستحب في نوافل النهار الإسرار...
وأقل الشفع ركعتان ويستحب أن يقرأ في الأولى بأم القرآن وسبح اسم ربك الأعلى، وفي الثانية بأم القرآن وقل يا أيها الكافرون، ويتشهد ويسلم، ثم يصلي الوتر ركعة... وأفضل الليل آخره في القيام فمن أخر تنفله ووتره إلى آخره فذلك أفضل»، الرسالة: ص 64 ـ 73.

ويتوجهون إلى الله بالدعاء بعد ختم القرآن، وقد وافق القابسي على ذلك بدون تردد[1].

وكانت صلاة الضحى تُقام خفية، رغم أن العبيديين قد منعوها، وفي (سنة 407هـ/ 1016م) إثر التمرد المشهور أقامها الحسن بن النمر علانية في طرابلس[2].

وكان بعض الناس على الأرجح يعتكفون في المساجد ـ ولا يزالون ـ لا سيما في العشر الأواخر من شهر رمضان، ويدوم الاعتكاف عشرة أيام (ولا اعتكاف إلا بصيام ولا يكون إلا متتابعا)[3].

ومن الجدير بالذكر أن قاضي القيروان ونوابه في الأقاليم كانوا في عهد الزيريين من أتباع مذهب مالك ولا شك أن ذلك كان باعثا للاطمئنان لاتّباع مذهب مالك قبل غزوة بني هلال بمدة طويلة[4].

وحتى تاريخ القطيعة مع القاهرة كان أهل إفريقية من المالكية. يمسكون عن حضور صلاة الجمعة التي تقام باسم الخليفة العبيدي. «فكان بعضهم إذا بلغ المسجد قال سرا: اللهم اشهد اللهم اشهد ثم ينصرف فيصلي الظهر أربعًا»[5].

ولكن قد يكون من المبالغة الاعتقاد أن جميع أتباع مذهب مالك قاطعوا صلاة الجمعة وبخاصة زمن الزيريين الذي كانت فيه الدعوة للخليفة العبيدي لا تعدو أن تكون مجرد إجراء تشريفاتي.

وبالرغم من منع الشيعة لصلاة التراويح (أو قيام رمضان)، فإنها كانت تقام سرا في عهد الزيريين بصورة أو بأخرى قبل حصول القطيعة مع القاهرة، وذلك

(1) الونشريسي: المعيار فتوى القابسي 1/ 149.
(2) عياض: م.س، 7/ 274، التجاني: الرحلة، ص 266، الورتيلاني: نزهة الأنظار، ص 165 ـ 166.
(3) الونشريسي: م.س، 1/ 340.
(4) إدريس (Idris): الدولة الصنهاجية 2/ 322.
(5) عياض: م.س، 6/ 260، ويشير إلى أن أبا الحسن الدباغ أحد أتباع مذهب مالك كان يخرج يوم الجمعة من داره حتى يصل الجامع ويرفع عينيه إلى السماء ويقول اللهم اشهد ويرجع إلى داره.

حسبما أثبتته فتوى للقابسي[1]. وقد أقر ابن النمر قيام رمضان بطرابلس في سنة 407هـ / 1016م. وألغى الأذان الشيعي[2].

وفي عهد الزيريين أيضا ـ وربما قبل ذلك ـ كان يقام بالقيروان احتفال بهيج بمناسبة رجوع الحجيج القادمين من البقاع المقدسة مكللين بالتيجان والرياحين، وقد كانت إبلهم المزينة بأحلى زينة ترش بالعطور[3].

رعاية الزيريين للأدب

ازدهر الأدب في عصر الدولة العبيدية، ويبدو أن رحيل المعز لدين الله العبيدي لم يتسبب في تدهوره، ذلك أن من صحب المعز لدين الله من الأدباء والشعراء والعلماء لم يكن كبيرا وأن الغالبية منهم بقوا في إفريقية وغيرها من مدن بلاد المغرب متعهدين الشعلة التي حملها أسلافهم، وهذا التواصل الثقافي جدير بالملاحظة، فلو كان مجرد تقليد لانتهى بخروج العبيديين إلى مصر لأنه كان قائما على الرعاية السلطانية العبيدية، ولكن بما أنها تمثل صورة نابعة من الذات المغربية عموما. ومن تاريخها وحضارتها فقد بقيت تستمد منها عنصر قواها الحية الأساسية، لذا ازدهر الأدب شعرا، ونثرا، وخطابة، وقصة وغيرها دون أن يتأثر برحيل العبيديين أو حتى بالزوبعة التي حدثت بعد ذلك أثناء الغزوة الهلالية على بلاد المغرب.

ولعل ذكر بعض النماذج من الشعراء والأدباء الذين عاصروا الإمارة الزيرية حتى نهاية القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي يعطي صورة واضحة على مدى ما وصل إليه الشعر في بلاد المغرب من تطور تحت راية حكم الإمارة الزيرية. ومن بين هؤلاء الأعلام نذكر على سبيل الاستدلال لا الحصر:

* أبو عبد الله محمد بن عبدون الوراق السوسي[4] (ت حوالي 400 هـ/ 1010م):

كان من أعيان مدينة القيروان المستقرين بسوسة، وكان شاعرا رقيقا يتميز

(1) الونشريسي: المعيار 1/ 180، محمد بن أبي زيد: الرسالة، ص 122 ـ 125.
(2) التجاني: الرحلة 328.
(3) إدريس (Idris): الدولة الصنهاجية 2/ 328.
(4) التجاني: م.س، ص 38، الصفدي: الوافي بالوفيات، ترجمة رقم 1187.

شعره بعذوبة اللفظ. إلا أنه هاجر إلى صقلية عقب وفاة زوجته وابنته عام 393 هـ / 1002 ـ 1003م. حيث استقبله أميرها ثقة الدولة الكلبي الذي عهد إليه بتربية ابنه جعفر ثم عاد إلى مسقط رأسه مدينة سوسة وبها توفي.

* عبد الكريم النهشلي[1] (ت 405 هـ / 1014 ـ 1015م):

فقد كان مولده بالمحمدية (المسيلة) وتلقى دراسته الأولى في تلك البلدة، ثم ارتحل إلى القيروان بعد أن أصبح عارفا باللغة والشعر، خبيرا بأيام العرب. فاكتملت ثقافته الواسعة، وبرع في علوم أخرى كعلم اللسان والأوزان، وأصبح بعد حين كاتبا حاذقا وشاعرا بارعا، وذا مكانة واسعة في النقد، ولعل كتابه في فن الشعر والنقد الذي يحمل عنوان «الممتع» والذي يورد فيه آراءه في الشعر والشعراء، ويوضح أساليب النقد ووجوهه، وهذه البراعة في النقد قد أثرت في مواطنه «الحسن بن رشيق» وأخذ بآرائه في أحيان كثيرة. على أن تأثيره هذا قد شمل أدباء آخرين من أمثال «الحصري» و«ابن شرف» فأتحفنا الأول بزهر الآداب والثاني برسائل الانتقاد[2].

ولعل نبوغ النهشلي كان يعكس تلك البيئة الخصبة في مجال الأدب، كما أن تقدير أمراء الزيريين للعلماء لعب دورا في المكانة التي حصل عليها النهشلي حيث كتب لتميم بن المعز بن باديس.

أما موهبته الشعرية فقد جاءت متنوعة الأغراض، إذ أورد أصحاب كتب الأدب مقتطفات من شعره وأغراضه، ومنها قصيدة طويلة يمدح فيها المعز بن باديس بدأها بوصف دار البحر المنصورية ويقول فيها:

يا رب فتيان صدق رحت بينهم ... والشمس كالدنف المعشوق في الأُفق
مرضى أصائلها حسرى شمائلها ... تَروّح الغصن الممطور في الورق[3]

---

(1) ابن رشيق: أنموذج الزمان، ص 158 ـ 159. الطمار محمد: الروابط الثقافية بين الجزائر والخارج، ص 124 ـ 125. إدريس (Idris): الدولة الصنهاجية 2/ 394.

(2) ن.م، 2/ 394.

(3) الحصري: زهر الآداب 1/ 190، وكذلك وصف دار البحر 1/ 189.

وروى صاحب زهر الآداب[1] أبياتا في رثاء عيسى بن خلف صاحب خراج المغرب، وقد تناول دواء قيل إنه كان سبب حتفه:

منايا سددت الطرق عنها ولم تدع ... لها من ثنايا شاهق متطلعا
فلما رأت سور المهابة دونها ... عليك ولما لم تجد فيك مطمعا
ترقت بأسباب لطاف ولم تكد ... تواجه موفور الجلالة أروعا
فجاءتك في سر الدواء خفية ... على خين لم تحذر لداء توقعا

كما روى له ابن رشيق في الأنموذج[2] المقطوعة التالية وقد وصف فيها فيلا بقوله:

وأضخم هندي النجار، تعُده ... ملوك بني ساسان إن رابها أمر
من الورق لا من ضربة الورق ترتقي ... أصاخ ولا من ضربة الخمس والعشر
يجيء كطود حائل فوق أربع ... مصنبرة لمت كما (لمت) الصخر
له فخدان كالكثيبين لبّدا ... وصدر كما أوفى من الهضبة الصدر
ووجه به أنف كراووق خمره ... ينال به ما تدرك الأنمل العشر
وأذن كنصف البرد يسمعه الندا ... خفيا وطرف ينفض الغيب مزورّ
ونابان شقا لا يريك سواهما ... قناتين سحراوين طعنهما نثر
له لون ما بين الصباح وليله ... إذا نطق العصفور أو غلس الصقر

ولعل هذا التنوع في شعر النهشلي دليل على مدى ما بلغه شعره من جودة وعذوبة لفظ. فقد خاض كثير في سوق الأدب القيروانية، وخطا الأدب خطوة مباركة بفضل آرائه في الشعر والشعراء، ولعل ما عبّر عنه ابن فضل الله العمري[3]

(1) ن.م، 1/ 215.
(2) ابن رشيق: أنموذج الزمان، ص 175، الطمار محمد: العلاقات بين الجزائر والخارج، ص 125 ـ 126.
(3) العمري: مسالك الأبصار 8/ 218، الطمار: م.س، ص 126.

خير شاهد على براعة النهشلي في الشعر والبلاغة إذ يقول: «. . . ناطق للبلاغة محرز، ولو تقدم زمن الجاهلية لبذ ناسه وغض من كل فحل فلم يرفع رأسه».

وبالمقارنة مع ما كان عليه الشعر أيام العبيديين، فإننا نلاحظ تغيرا كبيرا في أداء الشعر، ففي حين غلبت على الشعر في مرحلة العبيديين الدعوة إلى المذهب الشيعي تحديا لأصحاب الاتجاهات المخالفة، فإنه أيام الزيريين قد خاطب الوجدان والطبيعة، ولم يعد للمذهبية الدينية، والترويج لها مكانا بين شعراء العهد الزيري.

أما ابن أبي سهل الخشني (ت 406هـ / 1015 ـ 1016م)(1) ـ حسب ابن شرف ـ الذي كان أحد تلاميذه. إذ يقول فيه: «كان مشهوراً باللغة والنحو جدا مفتقرا إليه فيهما، بصيرا بغيرهما من العلوم. ولم يُر ضرير أطيب منه نفسا، ولا أكثر حياء، مع دين وعفة، يكلمه التلاميذ فيحمر وجهه خجلا، وكان شاعرا مطبوعا يلقي الكلام ويسلك طريق أبي العتاهية في سهولة الطبع ولطف التركيب، وقرب مأخذ الكلام، ولا غنى لأحد من الشعراء الحذاق عن العرض عليه والجلوس بين يديه أخذا للعلم عنه واقتباسا للفائدة». وكان نصير الدولة باديس عارفا بحقه مقربا «له، مقبلا عليه، لزمه بالقيروان مغرم، فترك بسببه ألوف الدنانير»(2).

أما أبو محفوظ محرز بن خلف بن رزين التونسي (ت 413 هـ / 1022م)(3) فقد أخذ العلم عن علماء تونس، وكان فقيها عالما غلب عليه الزهد والعبادة، وقد اشتغل بتربية الصبيان وتعليمهم العربية وأصول الدين ومكارم الأخلاق حتى عرف بالمربي محرز، وشعره على قلته يتصف بالزهد والحكمة ومخافة الله ونصرة المظلوم. ومما قاله في الظلم قوله:

إذا ظالم (قد) عاهد الظلم مذهبا وجار غلوا في غلو اكتسابه

---

(1) هو أبو عبد العزيز بن أبي سهل الخشني الضرير، ويدعى أحياناً «البقال». انظر القفطي م.س، 2/ 178 ـ 180 ترجمة رقم 394، ابن رشيق: العمدة 1/ 124. أحمد أمين: ظهر الإسلام 1/ 305، عبد الوهاب، حسن حسني: بساط العقيق، ص 159.

(2) ابن رشيق: م.س، ص 158 ـ 159.

(3) عياض: م.س، 7/ 264 وما بعدها، النيفر: عنوان الأريب ص 35 ـ 36.

فكله إلى ريب الزمان وجوره سيبدي له ما لم يكن في حسابه
فكم ذا رأينا ظالما متجبرا يرى النجم تيها تحت ظل ركابه
فلما تمادى واستطال بجوره أناخت صروف الحادثات ببابه
وعوقب بالذنب الذي كان يجتبي وصب عليه الله سوط عذابه
فلا فضة تحميه عند انفضاضه ولا ذهب يثنيه عند ذهابه

* * *

أبدت لنا الدنيا زخارف حسنها مكرا بنا وخديعة ما فتّرت
وهي التي لم تحلُ قط لذائق إلا تكدر طعمها فتحررت
خداعة بجمالها إن أقبلت فجّاعة بزوالها إن أدبرت
وهّابة سلاّبة لهباتها طلاّبة لخراب ما قد عمّرت
فإذا بنت أمرا وتم بناؤها نصبت مجانقها عليه فدمرت
ماذا من الأمم السوالف أهلكت لو أنها نطقت بذاك لأخبرت
طلاّبها في غفلة من حبها علقت بها البهائم فتحيرت(1)

وينسب إلى محرز بن خلف قصيدة في وصف أطلال مدينة قرطاجنة، ومنها قوله:

خليلي مرا بالمدينة واسمعا مدينة قرطاجنة ثم ودعا(2)
طلولا بها تبكي لفقدان أهلها كما ندب الأطلال كسرى وتبّعا
وقولا لها ما بال ربعك دارسا وما بال وفد قد بناك وودّعا

على أن محرز بن خلف لم يكن شاعرا بقدر ما كان عالما بمذهب مالك ومن المدافعين عنه. وحسب قول عياض إن محرز بن خلف كان وراء مقتل

(1) عبد الوهاب، حسن حسني: مجمل تاريخ الأدب، ص 116 - 117.
(2) حسن حسني عبد الوهاب: م.س، ص 117.

الشيعة عام 407هـ كما أن الزيريين كانوا وما يزالون حماة للمذهب الشيعي الإسماعيلي، وأتباعه في إفريقية تونس. ذلك أن باديس بن المنصور بن بلكين توعد أهل تونس وقال: «تكون الأرض ولا تونس»[1] فخاف أهل تونس من تهديداته، لكن باديس توفي قبل أن ينفذ تهديده لأهل تونس.

ولعل من خلال ترجمة عياض لمحرز بن خلف يتضح أن الزيريين ظلوا متمسكين بما أقره العبيديون قبلهم من تكبير على الميت خمس تكبيرات، والأذان في صلاة الصبح بحي على خير العمل ويسلم تسليمتين، والقنوت في صلاة الجمعة بدلا من صلاة الصبح[2].

ونختم تلك النماذج من الأدباء بأبي عبد الله محمد بن جعفر التميمي النحوي المعروف بالقزاز (345 ـ 412هـ / 956 ـ 957. 1021 ـ 1022)[3] فهو من مشاهير علماء افريقية في عهد الزيريين، اتصل بالعبيديين في مصر وخدمهم، ثم رجع إلى إفريقية بعد وفاة العزيز بالله (386هـ / 996م) على الأرجح، وقد درس اللّغة والأدب، وكان أساسا لجيل أتي بعده. فقد تتلمذ عليه ابن رشيق، وابن شرف، ويعلى الإدريسي.

ألف العديد من الكتب نخص بالذكر منها: جامع اللغة، وهو معجم ضخم يشبه التهذيب للأزهري اعتمده كل من صاحب لسان العرب، والقاموس المحيط، وكتابين في اللغة هما المثلث والعشرات، وكتاب الحروف، وهو كتاب في النحو مُبوب حسب حروف الهجاء، يحتوي على نحو من ألف صفحة، ألفه بطلب من الخليفة العبيدي المعز لدين الله[4]، ودراسته حوّل الضاد والظاء، وكتاب التعريض

---

(1) عياض: المدارك 7/ 264.

(2) ن.م، 7/ 265.

(3) ابن خلكان: وفيات الأعيان 4/ 374، الصفدي: الوافي بالوفيات 2/ 304 ـ 305. ترجمة رقم 340. المقري: نفح الطيب 4/ 215، ابن الأبار: الحلة السيراء 1/ 102 ـ 103، النيفر: عنوان الأريب 1/ 39 ـ 40، ابن مخلوف: شجرة النور الزكية 1/ 480 ـ 481، ابن رشيق: أنموذج الزمان، ص 365، وما بعدها.
ابن رشيق: العمدة 1/ 89 ـ 133 ـ 144، 2/ 74 ـ 81.

(4) القفطي: إنباه الرواة 3/ 87 الكعبي، المنجي: القزاز القيرواني، ص 74.

فيما يدور بين الناس من المعاريض (أو التعريض والتصريح)، وكتاب ضرائر الشعر، وشرحين أولهما على مقصورة ابن دريد المشهورة، وثانيهما على رسالة في البلاغة، ودراسة حول أخطاء المتنبي، وأخرى حوّل «أبيات المعاني» لنفس الشاعر، وكتاب في العلوم السياسية يحمل عنوان (أدب السلطان والتأدب)، وكتابا غريبا حوّل العبيد يحمل عنوان (الحيلة والثبات).

ولعل ابن رشيق قد أنصف أستاذه عندما قال فيه: «كان الغالب عليه علم النحو واللغة والافتنان في التأليف الذي فضح المتقدمين، وقطع ألسنة المتأخرين. وكان مهيبا عند الملوك والعلماء وخاصة الناس، محبوبا عند العامة... وكان له شعر جيد مطبوع مصنوع، ربما جاء به مفاكهة وممالحة من غير تحفز ولا تحفّل يبلغ بالرفق والدعة على الرحب والسعة أقصى ما يحاوله أهل القدرة على الشعر من توليد المعاني، وتوكيد المباني، علما بمفاصلِ الكلام وفواصل النظام».

وبعدما أورد ابن رشيق عدة نماذج من شعر القزاز، لا سيما بعض المقطوعات القصيرة قال: «... وشعر أبي عبد الله أحسن مما ذكرت، لكنني لم أتمكن من روايته، وقد شرطت في هذا الكتاب أن كل ما جئت به من الأشعار على غير جهة الاختيار»[1].

أما ابن الجزار فقد امتدح ما ألفه القزاز في النحو قائلاً: إنه لم يعلم أن أحدا من النحاة قد ألف شيئا في النحو على هذا التأليف[2].

ولعل هذا العدد من الأدباء رغم كثرة من اشتهروا في العصر الزيري - كاف لتوضيح الصورة التي تبين إلى أي مدى استطاع الأدب أن يخطو في حلة من التفنن والرقة، وقد ظهر فيه توليد المعاني والاختراع الجيد. ولم يكتف أدباء العصر الزيري بذلك بل أظهروا فن نقد الشعر حيث ظهر ذلك بداية على يد الأديب إبراهيم النهشلي كما سبقت الإشارة إلى ذلك من قبل، وتلاه ابن رشيق في تصنيفه العمدة في الصناعة الشعرية، ومحمد بن شرف الذي دوّن رسائل الانتقاد: وجملة

(1) ابن خلكان: م.س، 4/ 375 - 376، ابن رشيق: أنموذج الزمان 369، إدريس (Idris): الدولة الصنهاجية، 2/ 396.

(2) النيفر: عنوان الأريب، ص 39.

القول إن طبيعة التطور الثقافي في أواخر القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي قد فرضت أن يكون الأدباء أوسع مادة وأرحب أفقا، وأنبل غرضا، وهذا ما نلاحظه من خلال بعض النماذج من الأدباء والشعراء الذين زخر بهم عهد الإمارة الزيرية. كما يلاحظ تغيرا واضحا في اتجاه الشعر وأغراضه في هذه المرحلة، ففي حين كان أغلب الشعر موجها لخدمة الدولة العبيدية وعقائدها المذهبية، فإنه في هذه المرحلة (بعد خروج العبيديين) لم نعد نسمع عن شعراء خدموا بشعرهم الاتجاه المذهبي للعبيديين رغم تبعية الزيريين للدولة العبيدية في مصر.

ولما كانت الثقافة واتجاهاتها قد تعددت في عهد الإمارة الزيرية لذا كان نشاط المجتمع المغاربي خلال تلك الفترة متنوعا فبالإضافة إلى النشاط الثقافي الذي أبداه علماء مذهب مالك لتكريس مذهبهم عن طريق كثرة التآليف وبخاصة بعد غياب مشاهير المؤلفين الشيعة كالنعمان بن محمد المغربي وغيره إضافة إلى استمرار المناظرات بين أتباع المذهب المالكي، والمذهب الإسماعيلي. كما ازدهر الأدب والشعر ازدهارا لم يسبق له مثيل وظهر عدد من النقاد أمثال ابراهيم النهشلي، وابن رشيق وابن شرف وغيرهم.

على أن صدى هذه النهضة الثقافية كان يتردد في إفريقية طيلة عهد العبيديين ومن بعدهم الزيريين، فهل كانت مدن بلاد المغرب الأخرى تحظى بنصيبها من الثقافة؟

أولا: ثقافة المغرب الأوسط:

بالرغم من سقوط تاهرت على أيدي العبيديين عام 296 هـ / 909م. واختفاء دولة بني رستم، فإن ذلك لا يعني اختفاء ثقافة الخوارج الإباضية في منطقة المغرب الأوسط، فقد حلت محل تاهرت مدن أخرى حملت لواء الثقافة السائدة في تاهرت، وأصبحت وارجلان، وسدراته من أهم مراكز الثقافة في منطقة المغرب الأوسط، ولعل ذلك يرجع إلى الانتعاش الاقتصادي لتلك الواحات بسبب موقعها على طريق تجارة الذهب عبر الصحراء، وقد عبر أحد الأوربيين عن رفاهية أهل وارجلان بقوله: «(سكان) وارجلان الأغنياء كانوا يملكون في هذه المنطقة بنايات فخمة تحمل أسماء مختلفة، وكانت هذه المنازل مبنية قرب السواقي مظللة بأشجار

النخيل، أما حدائقها فكانت مظللة بأسوار تحميها»[1].

أما العبيديون الذين أصبحت جميع بلاد المغرب الأوسط تحت سيادتهم فإنهم قاموا ببناء مدينة المسيلة التي اختطها أبو القاسم محمد بن عبيد الله المهدي يوم الأحد 9 صفر سنة 315 هـ / 15 أبريل 927م، وعهد ببنائها إلى أحد قادته أبي الحسن علي بن حمدون الاندلسي[2].

ولما تم بناؤها نسبها ابن الخليفة إلى نفسه وأطلق عليها اسمه فأصبحت تعرف بالمحمدية، وأصبحت عاصمة الزاب. وقد بلغت من الحضارة والعمران ما جعلها كعبة العلم والأدب، فقصدها أرباب الثقافة من كل فج. ولعل الفضل في ذلك يرجع إلى أن مؤسسها علي بن حمدون كان يشجع الثقافة ويقرب إليه العلماء والأدباء والشعراء، ويفرق عليهم صلاته إلى أن هلك أثناء ثورة أبي يزيد[3] فخلفه ابنه جعفر، الذي كان محبا للعلم وأهله فاحتضن الأدباء والشعراء، ولعل أبرز هؤلاء الشاعر محمد بن هانئ الأندلسي، الذي طُرد من الاندلس بسبب آرائه الفلسفية، وكان اتصاله أول الأمر بقائد العبيديين جوهر الصقلي، ثم من بعده اتصل بجعفر بن علي الأندلسي، لما سمع عنه من تكريمه للشعراء، وتقديره لهم فقصده ومدحه عام 347 هـ. بقصيدة بالغ فيها بذكر محاسنه وبطولته، وشكا فيها مما قاساه من عسف الزمان ومما يقول فيها:

خلقت شهابا يضيء الخطوب ... ولست شهابا يضيء الظلم
وإنك من معشر طفلهم ... يتوَّج قبل بلوغ الحلم
وسعوا إلى المجد قبل الفطام ... فكيف يكون إذا ما فطم
تشيَّع فيكم لساني ومن ... تشيَّع في قوله لم يلم
فلست أبالي بأيٍّ بدأت ... بفخري بكم أو بمدحي لكم
حمدت لقاءك حمد الربيع ... وشمت نوالك شيم الدِّيم

---

(1) Marcel. Mercier: LA civilization urbaine du Mzab. Alger 1922. p. 14.

(2) ابن حوقل: صورة الأرض، ص 85.

(3) البكري: المسالك والممالك 2/ 722.

أذم إليك اعتوار الخطوب ... وصرف الحوادث فيما أذم
ومما أعان عليَّ الزمان ... عفاف يدي وعلو الهمم
لساني في العرب الأكرمين ... وفي أول الدهر ضاع الكرم[1]

وبعد هذه القصيدة التي أعجبت جعفر بن علي الأندلسي ضم ابن هانئ إلى مجلسه، وأغدق عليه فأقام عنده مادحا له ولأخيه يحيى مدة عامين دون أن يجد ما يعكر صفو إقامته لديهما أحس بالإطمئنان، ورغد العيش. وقد عبر ابن هانئ عن ذلك بقوله:

إنما الزاب جنة الخلد فيها ... من نداه قضاوة التوفيف[2]

وقد وجد ابن هانئ خلال إقامته بالمسيلة الجوَّ الملائم له صحبة الأمير جعفر ابن علي، وأخيه يحيى مما دفعه إلى مدحهما بقصائد كثيرة عبّر خلالها عن مدى سعادته بوجوده إلى جوارهما، ومما قاله في هذا الصدد:

وما زلتُ ترميني الليالي بنبلها ... وأرمي الليالي بالتجلد والصبر
وأغد في يحيى على كل حادث ... وقلدني منه بصمصامتي عمرو
فلا تسألاني في زماني الذي خلا ... فو العصر إني قبل يحيى لفي خسر
ولما حططت الرَّحل دون عراصه ... أخذت أمان الدهر من نوب الدهر
فداؤك حتى البدر في غسق الدجى ... منيرا وحتى الشمس فضلا عن البدر
أأدعو إلهي بالسعادة عندكم ... وأنتم دراري السعود التي تسري؟
أأبقى لديه طالبا في كفتيه ... وأسأله السقيا ودجلة لي تجري؟
أسرت بما أسديت لي من صنيعة ... وما خلتكم ترضون للجار بالأسر
فمهلا بني عمي وأعيان معشري ... وأملاك قومي والخضارم من نجري

(1) ابن هانىء: الديوان، ص 329 وما بعدها، وهي أبيات مختارة من قصيدة طويلة.
(2) ن.م، ص 215.

فلا ترهقوني بالمزيد فحسبكم وحسبي لديكم ما ترون من الوفر[1]

وقد ظل ابن هانئ مادحا لجعفر وأخيه يحيى واصفا لكرمهما معه وعنايتهما به. وفي هذه الأبيات تظهر عواطفه ويفلح في التعبير عن مدى حبه لجعفر بن علي الأندلسي بقوله:

خليلي أين الزاب منا وجعفر وجنة خلد بنت منها وكوثر

فقبلي نأى عن جنة الخلد آدم فما راقه في ساحة الأرض منظر

خليلي ما الأيام إلا بجعفر وما الناس إلا جعفر دام جعفر[2]

فكان مخلصا في مدحه لجعفر بن علي وأخيه يحيى وأسرتهما.

وفي المسيلة تجود قريحة ابن هانئ الشعرية، فكما أجاد في مدح جعفر ويحيى أجاد أيضا في الرثاء، فقد رثى والدة جعفر ويحيى ابني علي بن حمدون الأندلسي بقوله:

إنا، وفي آمال أنفسنا طول وفي أعمارنا قصر

لنرى بأعيننا مصارعنا لو كانت الألباب تعتبر

مما دهانا أن حاضرنا أجفاننا والغائب الفكر

فإذا تدبرنا جوارحنا فأكلهن العين والنظر

وهذه الأبيات من مرثية ابن هانئ الاندلسي - والتي وردت كاملة في ديوانه[3] - توضح براعة الشاعر في الرثاء، ولعلنا نلمس ذلك كثيرا في شعره قبل مغادرته المسيلة.

---

(1) ابن هانيء: م.س، ص 152 ـ 160، أبيات مختارة من قصيدة طويلة يمدح فيها كرم بني حمدون الأندلسي، وفضل يحيى، وما لقيه بالمسيلة من نعيم وافر شبهه بالبحر تارة وبنهر دجلة أخرى.

(2) اليعلاوي، محمد: الأدب بإفريقية في العهد الفاطمي، ص 275، وهذه القطعة لابن هانيء غير أنها لم تنشر في ديوانه.

(3) ابن هانيء: الديوان: ص 166 وما بعدها. من قصيدة طويلة بالديوان اختيرت منها هذه الأبيات للاستدلال.

وقد أثار شعر ابن هانئ هذا بالمسيلة رغبة المعز لدين الله ـ عند سماع قصائده فبعث إلى جعفر بن علي في طلبه ليصبح شاعره الخاص (شاعر البلاط) كما سبقت الإشارة إلى ذلك من قبل.

وإذا كانت المسيلة قد اشتهرت وبخاصة بعد وصول ابن هانئ إليها فإن مدينة أشير[1] الصنهاجية لم تكن أقل شهرة منها، ولعل ذلك يرجع إلى ما بين آل علي ابن حمدون وبين بني زيري من منافسة زادتها الأيام قوة مع قرب رحيل العبيديين إلى مصر، وبالرغم من عدم اهتمام العبيديين أو الزيريين بعدهم بالمغرب الأوسط ـ إلا من الناحية السياسية ـ فإن ثقافة هذه المنطقة قد نضجت في النصف الأول من القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي، واكتمل نضجها مع نهاية هذا القرن بظهور عدد كبير من الشعراء والأدباء الذين زخر بهم بلاط القيروان، وبجاية وأشير في عهد الزيريين والحماديين.

ثانيا: ثقافة المغرب الأقصى:

لم يكن للمذاهب الدينية في دولة الأدارسة أهمية تؤدي إلى احتدام الصراع كما حدث في القيروان، وإن كان المذهب الرسمي للدولة أقرب إلى التشيع منه إلى مذهب مالك. فهم يشاطرون العبيديين في شرف النسب إذا سلمنا بصحة نسب العبيديين ثم إن العبيديين يقرون بصحة عصمة الإمام كشيء واجب وهذا الأمر يرفع من شأن الأدراسة معنويا في أوساط المغاربة.

ومن المؤكد أن مذهب مالك قد دخل مدينة فاس بفضل الأندلسيين والقيروانيين والمغاربة. كما أن المرونة التي أبداها الأدارسة حيال المذاهب الأخرى المنتشرة في بلاد المغرب الأقصى كالخوارج، والأحناف، والمعتزلة وعدم التعصب ضدهم قد خيّل إلى كثير من الباحثين الإقرار بأن مذهب مالك هو المذهب السائد، وهذا أمر جائز لكنه لم يكن المذهب الرسمي للدولة الإدريسية.

---

(1) أشير: مدينة بناها زيري بن مناد عام 324هـ، أيام القائم بأمر الله بن المهدي، وأحضر إليها البنائين والنجارين من المسيلة، وطبنه، وبعث القائم بصناع مهرة من إفريقية للمساعدة في بنائها. انظر النويري: نهاية الأرب، 24/ 160، البكري: م.س، 2/ 729 ـ 725، ويروى عن محمد بن يوسف الوراق قوله: «إن الذي بناها هو زيري بن مناد الصنهاجي».

وقد أبدى الأدارسة مرونة كبيرة حيال المخالفين لهم في المذهب، إذ لا تخبرنا المصادر عن موقف واحد من المواقف التي تعصب فيها الأدارسة لمذهب آل البيت، ومن ثم كان التعاطف الذي لقيه الأدارسة من قبل المغاربة أكبر بكثير مما لقيه العبيديين الذين حاولوا فرض مذهبهم بالقوة في إفريقية وبلاد المغرب عموما.

وتطالعنا عدة مصادر أن أحد قضاة إدريس الثاني وهو عامر بن محمد القيسي كان قد تلقى دراسته على كل من مالك، وسفيان الثوري، وربما كان هذا القاضي على مذهب أحدهما أو على مذهب الأوزاعي الذي كان سائدا في بلاد المغرب قبل وصول مذهب مالك وكان عامر رجلا صالحا، وربما تبنى مذهب قاضيه هذا[1].

وعلى الرغم من أن التعصب للمذهب الشيعي لم يكن سائدا في بلاد المغرب الأقصى ولكن وجود مذاهب عدة كالمذهب المالكي، والحنفي، ومذهب المعتزلة، والشيعة الزيدية والخوارج الصفرية. قد أدى إلى جدل حول المذهب الذي اتخذه ادريس بن عبد الله، وهناك من يرى أن إدريس بن عبد الله عندما نزل على قبيلة أوربة التي تتخذ من الاعتزال مذهبا لها قد يكون سايرها في مذهبها، ولذا فإن ادريس الأول يمكن أن يكون معتزليا شيعيا.

غير أن هذا الرأي لا يمكن الجزم بصحته، لأن قبيلة أوربة وقفت إلى جانب إدريس الأول وهي تدرك أنه من آل البيت ومن شيعة علي بن أبي طالب، ومن الجائز أن تكون قبيلة أوربة على مذهب الاعتزال وإدريس الأول على مذهب الشيعة، ولم يشأ أن يخوض في موضوع المذاهب تاركا حرية المذهب لجميع رعاياه دون إكراه أو إجبار[2].

ومهما يكن من أمر فإن السياسة المذهبية التي اتّبعها إدريس الأول ظلت في عقبه فلم يفرض إدريس الثاني أو بنوه من بعده مذهبهم على أحد مما ترك مجال الاجتهاد أمام الباحثين بالقول إن الأدارسة كانوا على مذهب مالك مع وجود المعتزلة والخوارج والأحناف.

(1) السنوسي: الدرر السنية، ص 62، ابن أبي زرع: م.س، ص 35 ـ 38، الكتاني: الأزهار العاطرة، ص 137 ـ 136.

(2) حركات، إبراهيم: المغرب عبر التاريخ 1/ 115.

ومن الجدير بالذكر أن مدينة فاس كانت مركز استقطاب العلماء إلى جانب مدينة سبته التي زخرت هي الأخرى بكبار العلماء منهم ابراهيم بن يربوع القيسي[1]. ويوسف بن حمود بن خلف الصدفي[2]، وعبد الرحيم بن مسعود الكتامي[3]، كما نصادف أسماء أخرى في مدن طنجة، والبصرة وأصيلا وسلا وأغمات وسجلماسة. لكن لابدّ من أن نلاحظ بأن المركزين الأساسيين هما فاس وسبته.

ومن الجدير بالملاحظة أن العلم في بعض مدن المغرب الأقصى قد أصبح من القيم المعتبرة ودليل ذلك أن أسرا بأكملها أصبح يشار إليها بأنها أسر علمية ففي مدينة فاس مثلا نجد: بيت بني الملجوم[4]، وبيت الوادون[5]، وبيت بني بكار[6]، وبيت بني المصمودي[7]، وبني القباب[8]، وبني غزانة[9]، وبني زنوبة[10]، وبني أبي حاج[11]، وبني البان[12] وغيرهم.

ونجد في مدينة سبته أسرة بني العجوز[13]، وبني يربوع[14]، والرعيني[15]،

---

(1) عياض: ترتيب المدارك 8/ 190.
(2) ابن بشكوال: كتاب الصلة 2/ 982.
(3) ن.م، 2/ 682.
(4) ابن الأحمر: بيوتات فاس الكبرى، ص 10.
(5) ن.م، ص 36.
(6) ن.م، ص 37.
(7) ن.م، ص 39.
(8) ن.م، ص 39.
(9) ن.م، ص 35.
(10) ن.م، ص 35.
(11) ن.م، ص 44.
(12) ن.م، ص 46.
(13) وردت أسماء بعض الأسر السبتية في بعض كتب الطبقات، وبخاصة القاضي عياض وهو أحد أبنائها.
(14) ابن بشكوال: الصلة، عياض: ترتيب المدارك.
(15) عياض: م.س، 8/ 86.

والصدفي[1]، وبني جناح[2] والهمداني[3]، والمأموني[4]، واللواتي[5]، والمسيلي[6]، والتنوخي[7]، وغيرهم.

لقد عمت الثقافة كلّ مدن بلاد المغرب الأقصى إذ تشير بعض كتب الجغرافيا في ثناياها عن وجود من يقرأ القرآن من بين البرغواطيين ويتحدث ابن حوقل عن ظاهرة التدين في عدد من القبائل ويذكر أنه بسوس فئة من الشيعة الموسوية إلى جانب السنة المالكية[8]. ومن المعلوم أن شهادته ترجع بنا إلى أواسط القرن الرابع الهجري.

أما على صعيد المؤسسات العلمية فإنها كانت تقوم بعملها في تثقيف المجتمع المغربي بما يفيد الحصول على الحدُ الأدنى من الثقافة، وقد عمّت تلك الظاهرة كل قرية ومدينة خلال القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي.

نشاط الأدارسة الأدبي

لم تكن حركة الفكر والثقافة في بلاد المغرب الأقصى ظاهرة للعيان بشكل يرقي إلى ما كانت عليه تلك الحركة في مدن القيروان أو قرطبة، لأن ذلك يحتاج إلى بذل المال الوفير الذي لم يكن متوفرا في عهد الأدارسة، وبخاصة خلال القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي، يضاف إلى ذلك عدم الاستقرار الذي شهدته المنطقة خلال ذات الفترة. فولاء الأدارسة تارة للعبيديين وأخرى للأمويين.

ومهما يكن من أمر فإن الظروف الاقتصادية والسياسية لا تمنع من ظهور العلماء والمفكرين وبخاصة أولئك الذين أتيحت لهم فرصة الرحلة إلى إفريقية أو

(1) ن.م، 8/ 284.
(2) ن.م، 8/ 169.
(3) ن.م، 8/ 170.
(4) عياض: م.س، 8/ 177.
(5) ن.م، 8/ 201.
(6) ن.م، 8/ 196.
(7) ابن حوقل: صورة الأرض، ص 89.
(8) ن.م، ص 90.

قرطبة أو المناطق التي كان يكثر فيها تواجد عرب الأندلس مثل سبتة ومليلة التي كانت تتبع الدولة الأموية في قرطبة متخذة إياها خط دفاع متقدم عن شبه الجزيرة الإيبيرية.

ويظل الحكم بشكل قطعي على حركة الثقافة في بلاد المغرب الأقصى رهيناً بما كتبه المؤرخون والجغرافيون حتى المتأخرين منهم لاطّلاعهم على بعض المصادر التي لم تصل إلينا.

ولعل من أهم المؤرخين الذين أرخوا للدولة الإدريسية المؤرخ صالح بن عبد الحليم. وهو ينقل كثيرا عن البرنوسي المعاصر لهم، إلا أن كتاب البرنوسي ما يزال مفقودا إلى حدّ الآن. كما كتب محمد بن يوسف الوراق عن عديد من المدن التي عرفت ازدهارا في عهد الأدارسة، وبخاصة سجلماسة، ونكور، وفاس، وقد توفي هذا المؤرخ في عهد الحكم المستنصر بالله (350 ـ 366هـ) أو بعده بقليل، وقد ذكر ابن الأبار[1] أنه وضع كتاباً في مسالك إفريقية وممالكها للحكم المستنصر بالله، كما أن ابن حزم يصفه بالحافظ لأخبار المغرب، وقد توفي هذا الجغرافي المؤرخ بقرطبة دون أن نتعرف على ما كتب إلا من خلال ما نقله ابن عذارى في البيان والبكري في المسالك والممالك.

أما العلوم الدينية فقد كانت مزدهرة زمن الأدارسة، وحتى برغواطة ـ التي يروى عنها كثرة البدع التي سادت بها ـ كان بها علماء فقهوا في الدين[2]، عاصروا الأدارسة، ورحلوا إلى المشرق ومنهم يونس الشدوني الأندلسي الأصل، وكانت رحلته مع يزيد بن سنان الزناتي الواصلي، وبرغوث بن سعيد الصفري، ومن العجيب أن يجتمع أصحاب هذه المذاهب المختلفة في رحلة للدراسة، ثم يرجعون وقد تفرقت بهم المذاهب[3].

(1) ابن الأبار: التكملة، سفر أول، ص 101، ابن سودة: دليل مؤرخ المغرب الأقصى 1/ 39 ـ 40.

(2) ابن عذارى: البيان 1/ 225.

(3) ن.م، 1/ 225، ويذكر أسماء ثلاثة من بين أربعة فقهوا في الدين، وهم عباس بن ناصح، وزيد بن سنان الزناتي صاحب الواصلية، وبرغوث بن سعيد، ومناد صاحب القلعة المنادية وأن رحيلهم إلى الشرق كان عام 201هـ.
حركات، إبراهيم: المغرب عبر التاريخ 1/ 129.

أما الحركة الأدبية في عهد الأدارسة، فإن النتف القليلة من أخبارها التي أوردها المؤرخون قد توحي بوجود حركة أدبية تترجم الروح الدينية والمذهبية السائدة في هذا العصر.

وقد عرف الأدارسة معظم أنواع الأدب التقليدي، غير أن الشعر السياسي كان طاغيا على أبوابه الأخرى. نظرا لطبيعة العصر السائدة آنذاك، والذي يشهد صراعا سياسيا ومذهبيا.

وقد كان عدد من أمراء الأدارسة يحظى بحس أدبي ترجمته تلك الأبيات الشعرية التي وردت عنهم، ولعل ما عبّر به أمراء الأدارسة شعرا خير دليل على ما تحظى به الأسرة الإدريسية من اهتمام بالأدب،،والشعر على وجه الخصوص، فقد تميز عدد غير قليل من أمراء الأدارسة بقرض الشعر. ومن بين هؤلاء الأمراء إذا رجعنا قليلا إلى الوراء - إدريس الثاني، ومن شعره في العتاب أبيات عاتب بها بهلول الخارجي، وكان أحد أعمدة الدولة الإدريسية، وتحول عن بيعتهم، وتعاون مع بني الأغلب للكيد بالأدارسة، ومن هذه الأبيات قوله:

أبهلول قد شممت نفسك خطة	تبدلت منها عولة برشاد
أضلك إبراهيم من بعد داره	فأصبحت منقادا بغير قياد
كأنك لم تسمع بكيد ابن أغلب	غدا آخذا بالسيف كل بلاد
ومن دون ما منتك نفسك خاليا	ومناك ابراهيم شوك قتاد[1]

وقد رُوي أيضا لإدريس الثاني بيتان من الشعر قيلا في الفخر، وسبب ذلك أنه كان في أحد المعارك ضد الخوارج الصفرية علىٰ ما أورده ابن أبي زرع - وكان برفقته داود بن القاسم بن عبد الله بن جعفر الأوربي، الذي اعتقد أن إدريس الثاني كان خائفا مرتجفا في مواجهة المعركة عندما رآه يكثر التقلّب على ظهر جواده فأجابه إدريس أن ذلك استعداد للقتال وحزم وصراحة وهو أحسن في الحرب ومواجهة الخصوم، وأنشد يقول:

(1) ابن أبي زرع: روض القرطاس، ص 27، ويذكر أن بهلول بن عبد الواحد كان رئيساً معظماً في قومه، وكان من خاصة إدريس الثاني.

أليس أبونا هاشم شدَّ أزره وأوصى بنيه بالطعان وبالضرب
فلسنا نمل الحرب حتى تملنا ولا نشتكي مما يؤول إلى النكب
ولكننا أهل الحفائظ والنهى إذا طار أرواح الكماة من الرعب[1]

وتدل هذه الأبيات على مقدرة وكفاءة إدريس الثاني في الحرب. على أن القصائد الشعرية ذات الأبيات المحدودة، والمعنى الواسع كانت سائدة في شعر أمراء الأدارسة. وهناك أبيات لإبراهيم بن القاسم بن ادريس، الذي يحاول تأليب أهل الأندلس ضد استبداد الحاجب المنصور محمد بن أبي عامر، الذي حجر على الخليفة هشام المؤيد بالله، وإن كان الأدراسة يكرهون ابن أبي عامر وخصومه سواء. رغم أن ابن أبي عامر كان أكثر قسوة عليهم. وفي ذلك يقول إبراهيم بن القاسم بن إدريس.

في ما أرى عجب لمن يتعجب جلّت مصيبتنا وضاق المذهب
إني لأكذب مقلتي فيما أرى حتى أقول: غلطت في ما أحسب
أيكون حيا من أمية واحد ويسوس ضخم الملك هذا الأحدب؟
تمشي عساكرهم حوالي هودج أعواده فيهن قرد أشهب
أبني أمية أين أقمار الدجى منكم، وما لوجودها تتغيب[2]؟

على أن الأدب والشعر في دولة الأدارسة لم يكن مقتصرا على أمرائها، فقد اشترك المغاربة في الحركة الأدبية، فهذا سعيد بن هشام المصمودي يخاطب البرغواطيين في وقعة بهت التي قتل فيها عدد كبير من المغاربة، والملاحظ أن هذه القصيدة الطويلة التي قدم لنا ابن عذارى[3] بضعة أبيات منها تقليداً واضحا لمعلقة

(1) الجزنائي: جنى زهرة الآس، ص 17 بينما يكتفي ابن أبي زرع بالبيتين الأولين مع إبدال كلمة النكب بالنصب في آخر البيت الثاني، انظر روض القرطاس، ص 26.

(2) ابن عذارى، م.س، 1/ 281. دون أن يذكر قائل هذه الأبيات نيكل، أ.ر، Nikle. A.R.: مختارات من الشعر الأندلسي ص 45، ويقول إن قائل الأبيات إبراهيم بن إدريس، حركات: المغرب عبر التاريخ 1/ 130.

(3) ابن عذارى: م.س، 1/ 226.

عمرو بن كلثوم وزناً وقافية، كما يلاحظ تأثير القرآن الكريم في أسلوب الشاعر الذي يقول:

قفي قبل التفرق فاخبرينا وقولي واخبري خبرا يقينا
هموم برابر خسروا وضلوا وخابوا لا سقوا ماء معينا
يقولون النبي أبو عفير فأخزى الله أم الكاذبينا
ألم تسمع ولم تر يوم بهت على آثار خيلهم رنينا
رنين الباكيات بهم ثكالى وعاوية ومسقطة جنينا
هنالك يونس وبني أبيه يوالون البوار معظمينا
فليس اليوم ردتكم ولكن ليالي كنتم مستيسرينا[1]

وقد حظي الحنين إلى الوطن الأصلي عند أمراء الأدارسة بجانب من شعرهم إذ يعبر إدريس الثاني رغم مولده ببلاد المغرب عن ذلك بقوله:

لو مد بصري بصر الناس كلهم لكان في روعتي أو ظل في جزعي
بان الأحبة فاستبدلت بعدهم هماً مقيماً وشملا غير مجتمع
كأنني حين يجري الهم ذكرهم على ضميري مجبول على الفزع
تأوي همومي إذا حركت ذكرهم إلى جوانح جسم دائم الهلع[2]

ويقول شاعر آخر من ورغه سكن بلاد المغاربة وسماها الأعاجم

ألا هل أتى أهل المدينة أنني بورغة بين الأعجمين غريب
إذا قلت شيئاً قيل (لي) ما تريده؟ لهم بين أحرار الوجوه قطوب[3]

(1) ن.م، 1/226. وكلمة «مستيسرينا» في البيت الأخير تعني أصحاب ميسرة المدغري (المطغري).
(2) ابن الآبار: الحلة السيراء 1/55.
(3) ابن عذاري: م.س، 1/236.

وفي وصف الجمال أورد البكري بيتين لأحمد بن فتح التاهرتي يصف فيها جمال نساء البصرة ويجمع في هذين البيتين أربعة أوصاف لجمال المرأة البصرية مع دقة الوصف، وذلك كله في بيت واحد «البيت الثاني» إذ يقول:

ما حاز كل الحسن إلا قينة بصرية في حمرة وبياض

الخمر في لحظاتها، والورد في وجناتها هيفاء غير مفاض[1]

ومن الجدير بالملاحظة أن الشعر في دولة الأدارسة لم يتجه اتجاها مذهبيا ولكنه كان شعرا متعدد الأغراض كالحنين إلى الوطن، والغزل، والحماسة وغيرها من أغراض الشعر، بالرغم من حاجة الأدارسة إلى الدعاية لكيانهم المحفوف بالمخاطر من جانب الأمويين في الأندلس، والعبيديين بإفريقية.

وقد وُصف العديد من أمراء الأدارسة بسعة العلم والثقافة منهم أحمد بن ابراهيم الذي قال عنه البكري: «إنه عالمهم يحفظ السير والتواريخ، وكان نسّابة عاقلاً حليماً، وكان مبجلاً لعلمه معظما لدى عبد الرحمن الناصر، لأنه كان يميل إلى بني أمية، وقد عبر خليفة الأندلس عن تقديره واحترامه له عند زيارته إلى الأندلس بأن بنى له قصرا عند كل مرحلة يمر بها. وهذا التكريم قد يرجع إلى دوافع سياسية أكثر منها ثقافية علمية.

وممن اشتهر من أمراء الأدارسة بعلمه وثقافته أحمد بن القاسم بن إدريس المعروف «بالكرني» وكان له: «علم وقدر بالمغرب».

أما يحيى بن إدريس فقد قيل فيه: «كان يشهد مجلسه العلماء والشعراء كما كان له عدة وراقين ينسخون له الكتب، وينتجعه الناس من الأندلس وغيرها فيحسن إلى جميعهم».

أما عبد الله بن يحيى بن ادريس، فقد روي له شعر مدح فيه خليفة الأندلس عبد الرحمن الناصر بعد افتتاحه مدينة سبتة[2]، والتي ظلت تجمع بين تراث

---

(1) البكري: م.س، 2/ 111، وق، أورد البكري ستة أبيات من هذه القصيدة.

(2) اختلف أمراء الأدارسة بين مؤيد ورافض لقدوم عبد الرحمن الناصر بالعبور إلى عدوتهم وضم مدينة سبتة، إلا أن ذلك فتح المجال لرسائل عديدة متبادلة بين عبد الرحمن الناصر،

الأندلس وثقافته، وبين ثقافة بلاد المغرب الأقصى طيلة القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي.

من خلال هذا العرض السريع لما كانت عليه ثقافة بلاد المغرب الأقصى تحت حكم الأدارسة يتضح أن الأمراء الأدارسة كانوا يمتلكون حسا أدبيا عبرت عنه تلك الأبيات الشعرية التي قيلت في أغراض متعددة. على أن الأدارسة لم يكونوا أقل أهتماما بالآداب والفنون، ومظاهر الثقافة الأخرى، ولكنهم لم يقيموا مجالس الدعوة لمذهبهم كما فعل العبيديون بإفريقية، ولعل السبب في ذلك عدم مغالاة الأدارسة في فرض مذهبهم بين رعاياهم.

وهكذا يتضح أن القرن الرابع الهجري /العاشر الميلادي يمثل قمة العطاء الثقافي في بلاد المغرب رغم الاختلاف في الاتجاهات المذهبية على وجه الخصوص ولكن الاختلاف وإن كان سلبيا في الإتجاه السياسي والاقتصادي، وربما الاجتماعي ايضا، ولكنه كان إيجابيا في جوانبه الثقافية كما سبق بيانه.

والسؤال الآن، كيف استطاع المغاربة أن يصلوا إلى هذه الدرجة من الإبداع الفكري والثقافي؟ وما هي المؤسسات الثقافية التي أقاموها واستفادوا منها في نشر العلم والثقافة للصغار والكبار؟ ومن يدير تلك المؤسسات، ويشرف عليها؟ وما هي القواعد والأصول التي تحكمها؟ ومن هم أساتذتها(شيوخها)، وكيف تتم عملية التعليم عبر مراحل العمر المختلفة؟

هذا ما سيعرض له الفصل الخامس من هذا البحث.

وبين أمراء الأدارسة تبين نوعاً من الأدب الرفيع في كتابه الرسائل التي أورد ابن حيان نصوصها كاملة. انظر المقتبس: 5/ 290 وما بعدها، وانظر ما كتبه حول سبته Terrasse H. «les monuments de ceuta d'aprés la description d'Al-Ansari, revista Al-Andalus. X.VII. pp. 244-246.

الفصل الخامس

مؤسسات التوجيه الثقافي
في المجتمع المغاربي
خلال القرن الرابع الهجري -
العاشر الميلادي

مقدمة

شهدت بلاد المغرب خلال القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي تقدما حضاريا وثقافيا في جميع المجالات أسوة بما كان يجري في بلاد المشرق والأندلس. ذلك أن القرن الرابع الهجري يعتبر بحق قمة الرقي الحضاري والثقافي في بلاد المغرب وفي العالم الإسلامي بأسره، وهو نتاج لجهود المسلمين منذ عصر النبوة.

فهل كان هذا التقدم والازدهار الثقافي نتاجاً لمؤسسات كان يقيمها المجتمع وينفق عليها أم أنه كان نتاجاً للتبادل الثقافي بين المشرق وبلاد المغرب والأندلس؟

لقد سبقت الإشارة إلى دور المشرق في تحديد الاتجاهات الثقافية في بلاد المغرب. ومن هم الراحلون إلى المشرق، وما هي أهدافهم وغاياتهم، وما هي النتائج التي حققوها من خلال تلك الرحلات. وما هو الأثر الثقافي لتلك الرحلات.

فإذا كانت الرحلة تأتي بعد أن يتلقى الدارس علوم ومعارف تنير أمامه الطريق لبلوغ المرحلة الثانية من التحصيل العلمي، حتى يصبح بعدها مختصا في علم من العلوم التي يرغبها ويرى أنها تتفق مع ميوله، ومن ثم يبدأ مرحلة البحث عن النابغين في مجال تخصصه ليتلقى عنهم العلم.

ولكن قبل أن يصل الدارس إلى مرحلة الرحلة لتلقى العلوم المعمقة ينهل من منابع أخرى متخصصة في بلده، ولذا كان المكتب أو الكُتَّاب أهم المؤسسات الثقافية التي يتلقى فيها الصبي مبادئ العلوم وبخاصة حفظ القرآن الكريم والحديث، وبعض الأدب وشيء من الحساب وقواعد اللغة والنحو وما إليها.

على أن المكتب أو الكُتّاب لم يكن المؤسسة العلمية الوحيدة التي تعمل على تثقيف الدارسين، ولكنها كانت المكان الأول الذي يتلقى فيه الصبي تعليمه وهو أشبه بمرحلة التعليم الإبتدائي عندنا اليوم.

ولكن عندما يجتاز الصبي هذه المرحلة التي تنتهي عادة بحفظه القرآن الكريم، وبعض المعارف الأخرى، يرقى إلى مرحلة التعليم المسجدي. إذن الكتاب والمسجد مؤسستان ثقافيتان، انتشرتا في بلاد المغرب كما في سائر بلاد الإسلام، وقامتا بدور في تثقيف النشء وإعدادهم للحياة العلمية والعملية.

وفي هذا الفصل نعرض لكل مؤسسة أو مجمع ثقافي له أثره في إثراء الحياة الثقافية في بلاد المغرب، والتي تتمثل في المكتب أو الكُتّاب، والمسجد، والرباط، وبيوت العلماء وقصور الخلفاء والأمراء، والمكتبات العامة والخاصة، وجميع هذه الملتقيات ذات أثر في الثقافة والنهوض بالمجتمع الذي أفرز من خلال هذه المؤسسات والملتقيات عددا غير قليل من العلماء نعرض لهم في سياق الحديث عن هذه المؤسسات التي أهمها:

أولا: المَكْتَب أو الكُتّاب مؤسسة التعليم الأولى:

المكْتَب على قول الفيروزأبادي[1]: موضع التعليم، ويقول إن قول الجوهري الكُتّاب والمكتب واحد غلط.

أما ابن منظور[2] فيقول: «المكتب موضع الكُتَّاب، والمكتب و الكُتَّاب موضع تعليم الكِتَاب والجمع الكتاتيب والمكاتب. قال المبرد: المكتب موضع التعليم، والمكتب المعلم، و الكُتَّاب الصبيان. قال: ومن جعل الموضع الكُتَّاب فقد أخطأ».

وقال البستاني[3]: الكُتَّاب جمع الكاتب وموضع التعليم، والجمع كتاتيب والمكتب موضع التعليم وجمعها مكاتب.

---

(1) القاموس المحيط، مادة كتب، 1/ 121.

(2) لسان العرب، مادة كتب 10/ 679.

(3) محيط المحيط، مادة كتب 2/ 179.

أما في الاصطلاح فالمكتب و الكُتّاب يطلقان على الموضع الذي يتم فيه تعليم الصبيان. ومما جاء في ذلك ما أورده البخاري في صحيحه عندما قال إنه لما احتاجت أم سليم إحدى صديقات أم سلمة زوجة الرسول صلّى اللّه عليه وسلّم إلى من يعاونها في نفش الصوف أرسلت إلى معلم الكُتّاب ابعث إلي غلمانا ينفشون صوفا ولا تبعث إلي حرا[1].

أما ابن عبد ربه فقد روى أن عبد الله بن صفوان لام عبد الله بن جعفر بن أبي طالب على حضور المقاصف فقال له عبد الله: وأنت يا أبا صفوان، صرت حجة لصبياننا إذا لمناهم في ترك المكتب[2].

وهناك شواهد كثيرة في هذا المعنى نمسك عن ذكرها تحاشيا للاستطراد.

ومما سبق يبدو أن اللغويين اتفقوا على أن المَكْتَبَ من مواضع التعليم، ولكنهم اختلفوا بشأن الكُتّاب فجعله بعضهم من مواضع التعليم وعدّه مرادفاً للمكتب بينما عبر البعض الآخر بالكُتّاب عن الصبية المتعلمين في المَكْتَب وعد استعمال الكُتّاب بمثابة موضع للتعليم خطأ.

على أننا لو رجعنا إلى الاستعمال الاصطلاحي لكلمتي مكْتَب وكُتّاب لوجدنا أن كلتيهما مستعملتان بمثابة موضع للتعليم الأولي وهذا ما سنستخدمه أثناء استعمالنا لكلمة مَكْتَب أو كُتّاب.

ويرجع تاريخ استخدام الكُتّاب كمؤسسة تعليمية ثقافية إلى عهد الرسول صلّى اللّه عليه وسلّم فقد كان الكُتّاب مكانا لتحفيظ أبنائهم القرآن الكريم، وتعليم مبادئ القراءة والكتابة.

وعندما اتسعت رقعة العالم الإسلامي إلى أن شملت بلاد المغرب بداية من العقد الثالث للقرن الأول الهجري. بدأ المسلمون بنشر ثقافتهم معتمدين في ذلك على ما ورد في كتاب اللّه وأحاديث رسوله صلّى الله عليه وسلّم غير أن ذلك لا يعني أن المسلمين قد أقاموا الكتاتيب منذ بداية فتحهم لبلاد المغرب وتوسعوا

---

(1) البخاري: صحيح البخاري 4/ 131.

(2) ابن عبد ربه: العقد الفريد 2/ 152.

فيها. ولعل ذلك يرجع إلى أن المسلمين لم يستقروا ببلاد المغرب رغم بنائهم بعض المساجد لإقامة شعائر الدين.

ولكن عندما استقر المسلمون في بلاد المغرب بداية من النصف الثاني من القرن الأول للهجرة وبالتحديد بعد بناء مدينة القيروان على يد عقبة بن نافع الفهري عام 50هـ، واتخاذها مدينة دائمة للمسلمين الذين قدموا مصحوبين بأسرهم. فأنشأوا الدور والمساجد. ثم التفتوا إلى أطفالهم فاتخذوا لهم كُتَّابا بسيط البناء يلتقي فيه الأطفال لقراءة كلام الله العزيز، لما كان لأولئك الأفاضل من الاهتمام بأمور دينهم القويم، وهم المكلفون بنشره والتبشير به.

ولعلَّ أول نص يعطي صورة واضحة عن بداية التعليم في الكتاتيب ـ في بلاد المغرب ـ ما أورده صاحب كتاب معالم الإيمان[1] قوله: حكى غياث بن أبي شبيب قال: كان سفيان بن وهب[2] صاحب رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم يمر علينا ونحن غلمة بالقيروان، فيسلم علينا في الكُتَّاب وعليه عمامة قد أرخاها من خلفه.

وكان الكُتَّاب أول أمره مكانا في المسجد في زاوية من زواياه أو أمام المحراب وذلك لما بين المسجد والكُتَّاب من علاقة دينية تعليمية وثيقة. ولكنه بعد ذلك انفصل في أماكن مستقلة، فقد كره كثير من علماء المسلمين وجود الصبيان في المساجد لما في ذلك من كثرة التشويش على المصلين، وعلى حلقات الدرس لما يحدثه الصبية أيضا من العبث بحوائط المسجد وبنائه. وهو المكان المقدس الذي تتلى فيه آيات الذِّكر الحكيم[3].

ورغم ذلك بقي عدد من الكتاتيب ملحقاً بالمساجد غير أَنها كانت بعيدة عن المصلين تفاديا للعبث والتشويش الصبياني.

---

(1) الدباغ، وابن ناجي: معالم الإيمان 1/ 120، المالكي: رياض النفوس 1/ 91.

(2) هو سفيان بن وهب الخولاني كان من أصحاب رسول الله ﷺ شهد فتح مصر، وبقي حتى ولي الإمارة لعبد العزيز بن مروان. وكان ممن غزا إفريقية عام 78هـ وتوفي عام 82هـ. انظر المالكي: رياض النفوس 1/ 89 وما بعدها.

(3) حول فصل الكُتَّاب عن المسجد. انظر ابن عبد الهادي، يوسف: ثمار المقاصد في ذكر المساجد، ص 171، وما بعدها. الونشريسي: المعيار 7/ 83.

أما الكُتَّاب الذي استقل بعيدا عن المسجد فقد أقامه المعلم في حجرة في داره أو في مكان آخر لضمان حرية أكبر للتلاميذ ومعلمهم.

ومما يسترعي النظر أن المسلمين لم يهتموا بزخرفة الكتاتيب أو تنسيقها، ولكنها بقيت على بساطتها حتى إننا لا نرى فرقا كبيرا بين كتاتيب الماضي وكتاتيب الحاضر.

أما أثاث الكُتَّاب فكان يُفرش بالحصر غالبا، ويجلس عليها الطلاب متربعين حول معلمهم.

أما أدوات الدراسة فكانت لا تتعدى المصاحف وعددا من الألواح يكتب عليها الصبيان، وكذلك عددا من المحابر والأقلام، وكان صبيان الكُتَّاب يلوثون أصابعهم وكان المكان الذي يشغله الكُتَّاب يختلف باختلاف المعلمين ومشاربهم. فمن مكان متسع طلق الهواء تدخله الشمس يساعد الصبية على تقبل الدرس إلى مكان مظلم لا تدخله الشمس يُحَدُّ من استيعاب الصبية ويؤثر في استعدادهم للحفظ والإفادة من التعليم.

وهذا النظام التعليمي أوجد له فقهاء المسلمين نظاما تربويا قائما على العدل بين التلاميذ في المعاملة فلا يُعامل المعلم الصبيان إلا بالعدل ولا يشعرهم بالانحياز لأحدهم، لأن ذلك يؤثر على صحة الصبية النفسية. وقد أشار المعلم الأول وإمام المسلمين رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم إلى ذلك فقال: «**أيما مؤدب ولي ثلاثة صبية من هذه الأمة فلم يعلمهم بالسوية فقيرهم مع غنيهم، وغنيهم مع فقيرهم حشر يوم القيامة مع الخائنين**»[1].

وأما الحياة في الكُتَّاب فقد كانت فطرية في الغالب، وأوقات الدراسة فيه كانت تحد بعلامات طبيعية فشروق الشمس يعتبر بداية اليوم الدراسي صيفا وشتاء وآذان العصر نهايته. وهكذا يطول اليوم أو يقصر تبعا لشروق الشمس وآذان العصر. فإذا بزغت الشمس هرع الأطفال مهرولين إلى الكُتَّاب صبيحة كل يوم عدا أيام الجمعة والأعياد[2] فكانوا يعطون عطلة لإراحتهم من عناء الدرس وللاحتفال والتمتع بالمناسبة.

---

(1) ابن سحنون: كتاب أدب المعلمين، ص 84 - 85.

(2) هذه الأعياد والمواسم الرسمية متنوعة في عهد الدولة العبيدية. وكان معظمها أعياداً عامة

منهج الدراسة بالكُتَّاب:

أهم مواد منهج الدراسة بالكُتَّاب هو القرآن الكريم. فمنه يتعلم الصبي القراءة، وأصول الدين وما يتبعهما من علوم أخرى بحسب قدرة المعلم ونباهة الصبي.

ويرى ابن سحنون أن مواد الدراسة تنقسم إلى مواد أساسية (لازمة) ومواد إضافية يتم الاتفاق عليها بين ولي الأمر وبين المعلم.

أما المواد الأساسية فتشمل إعراب القرآن، والشكل والهجاء، والخط الحسن والقراءة الحسنة، والتوقيف والترتيل.

أما المواد الإضافية التي لا يلتزم المعلم بتعليمها للصبي فتشمل الحساب، والشعر والغريب والعربية والخط وجميع النحو وكذلك كلام العرب وأخبارهم[1].

فمنهج الكُتَّاب إذن يتلخص في استظهار القرآن الكريم، والوقوف على أصول الدين، وتعلّم بعض مبادئ اللغة والشعر وإجادة الخط. وكان الصبي يكمل هذه المرحلة الدراسية في بضع سنوات يصعب تحديدها لأنها تختلف باختلاف استعداد الأطفال وفروقهم الفردية.

ويتدرج الصبي خلال مراحل دراسته التي تبدأ بحفظ السور القصيرة من القرآن بطريقة التلقين، مع تعلمه كتابة الحروف وهجاية الكلمات ونطقها بطريقة

وبعضها أعياد مذهبية تخص العبيديين دون غيرهم. وهذه الأعياد جميعها هي عيد رأس السنة أو العام يوم عاشوراء (وهو يوم مقتل الحسين) مولد النبي ﷺ مولد علي بن أبي طالب كرم الله وجهه مولد الحسن بن علي، مولد الحسين، مولد فاطمة، مولد الخليفة الحاضر، ليالي الوقود (ليلة أول رجب، ليلة نصف رجب، ليلة أول شعبان، ليلة نصف شعبان موسم ليلة رمضان، غرة رمضان جبر الخليج، يوم النوروز (عيد فارسي قديم) يوم الغطاس، يوم الميلاد، خميس العهد (راجع القلقشندي: صبح الأعشى، 3/ 498 وما يليها، المقريزي: الخطط 2/ 384 وما يليها).

(1) ابن سحنون: كتاب أدب المعلمين، ص 102، الونشريسي: المعيار 8/ 224. القابسي: الرسالة المفصلة لأحوال المعلمين وأحكام المعلمين والمتكلمين، ص 303 وما بعدها حيث يستعرض القابسي أقوال مالك وابن سحنون في التعليم، على أن أفكاره لا تختلف عما بينه ابن سحنون مع أنه أكثر توسعا في الموضوع.

التقليد والمحاكاة ثم يقوم بكتابة وقراءة بعض السور التي حفظها، وفي مرحلة تالية يتدرج من القراءة والحفظ بالتلقين إلى القراءة والحفظ عن طريق الكتابة في اللوح والنقل من المصحف الشريف، ويعرض كل ما يكتب أو يحفظ على معلمه.

ومهما يكن من أمر فإن الدراسة في الكُتَّاب تكون مظهر نشاط دائم. فهذا الطفل يقبل ثم يدبر، وذاك يقرأ بصوت عال وآخر يكتب في لوحه، والمعلم يسمع إلى هذا أو يصلح خطأه، ثم يملي على ذاك أو يعلمه أصول دينه، فالتعليم في الكتاب كان يقوم على مبدأ التعليم الفردي الذي تنادي به التربية الحديثة، ولكن يُؤخذ على الكُتَّاب اعتماده طريقة الحفظ والاستظهار الذي يتطلب ذاكرة لفظية قوية تقلّل من الابتكار والتفكير.

وقد يحفظ الطلاب ذَوُو الملكات القوية في الحفظ آيات القرآن الكريم في مدَة يسيرة، ولكن دون استيعاب الصبي لمعناه، وكان الأجدر بمعلمي الصبيان أن يعلموهم أولا القراءة والكتابة والحساب واللغة والشعر حتى إذا نضجت عقولهم واتسعت ثقافتهم أقبلوا على حفظ القرآن مدركين لمفاهيمه ومعانيه. وفهم القرآن يساعد دون شك في سهولة حفظه، ويقلل من الجهد الذي يبذله الصبيان، ووافق ابن خلدون[1] على هذا المسلك وعلّق عليه بقوله: «... وهو لعمري مذهب حسن إلا أن العوائد لا تساعد عليه وهي أملك بالأحوال، ووجه ما اختصت به العوائد من تقدم دراسة القرآن إيثارا للتبرك والثواب وخشية ما يعرض للولد من جنون الصبا من الآفات والقواطع عن العلم فيفوته القرآن... ولو حصل اليقين باستمرار في طلب العلم وقبوله العلم لكان هذا المذهب... أول ما أخذ به أهل المغرب والمشرق».

ولم يفت ابن خلدون أن يؤكد إلى جانب ذلك أن تعلم العلم يجب أن يتدرج شيئا فشيئا، قليلا قليلا ليكون مفيدا وراسخاً في ذهن الصبي مراعين في ذلك القوة العقلية للمتعلم واستعداده لقبول ما يرد عليه[2].

وهكذا نرى أن حياة الطفل في الكُتَّاب و بخاصة في القرن الرابع الهجري /

(1) المقدمة، ص 449.

(2) ن.م، ص 477، الغزالي: إحياء علوم الدين 1/ 62.

العاشر الميلادي، والتي لم تختلف كثيرا عما كانت عليه في القرون السابقة، أو اللاحقة مليئة بالنشاط العقلي، ولكنها كانت في الوقت نفسه مملّة شاقة خالية من ضروب التشويق. رغم مناداة التربويين بضرورة الترفيه والترويح، وممارسة الرياضة حتى يقبل الصبي على الدرس وهو متفتح الذهن قادر على الاستيعاب والتحصيل[1].

معلمو الكتاتيب:

شملت العملية التعليمية ثلاثة عناصر أساسية هي التلميذ ـ والمعلم ـ والمكان وقد تمت الإشارة إلى التلميذ وما يجب أن يتعلمه في الكُتَّاب، وما هو المتبع في التعليم في القرن الرابع الهجري من طرق ونظم دراسية أسهمت إلى حد كبير في تثقيف أبناء المسلمين الذين يتلقون بواسطة معلميهم الكثير من الخصائص التعليمية. فمن هم المسؤولون عن العملية التعليمية؟ وما هي مؤهلاتهم وطرقهم في تربية الصبيان وتدبيرهم؟

لقد كان المعلمون في القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي يحظون باحترام وتقدير عامة الناس الذين يتصلون بهم اتصالا مباشرا للاتفاق معهم على تعليم أبنائهم. لأن التعليم عصرئذ كان تعليما شعبيا ليس من مسؤولية الدولة، ولكنها مسؤولية الأفراد الذين يتفقون مع المعلمين لتعليم أبنائهم.

وقد تدارك أبو الحسن القابسي ما يجب أن يتحلّى به المعلم فقال: «وينبغي أن يكون المعلم مهيبا لا في عنف، ولا يكون عبوسا مغضبا، ولا مبسوطا مرفقا بالصبيان دون لين. . .»[2].

ومن ثمّ فقد حرص القابسي على أن يكون من يزاول مهنة التعليم ذا شخصية مهيبة دون قسوة، وأن يكون جادا فلا يكون عبوسا، ولا مبسوطا لينا. لأن ذلك يؤثر في الصبية لأنه قدوتهم.

وكان المعلمون على ضروب وأنواع فمنهم من اختص بتعليم أطفال سواد

---

(1) الغزالي: م.س، 3/ 71، ابن سحنون: كتاب أدب المعلمين، ص 53 ـ 54.

(2) الونشريسي: المعيار 8/ 250.

المجتمع، ومنهم من كان يؤدب أبناء الأمراء والخاصة، ومنهم من كان يقوم بالتعليم في المسجد في حلقات الدرس المتقدّمة، وكان لهم رتب وألقاب مختلفة باختلاف الفئة التي يدرسونها. فكان منهم المعلم، والمؤدب، والمعيد، والفقيه، والشيخ وغير ذلك من الألقاب الأخرى التي قرنت بأسماء المعلمين والعلماء[1]. وكان لقب معلم من غير شك أهم هذه الألقاب، وأقلها مرتبة، ويطلق غالبا على معلمي الكتاتيب.

وكان معلم الكُتَّاب يقوم بالتعليم في مراحل الدراسة الأولى حيث يعلم النشء حفظ القرآن الكريم، وما يتبع ذلك من معرفة الكتابة والقراءة، وكان مستواه العلمي محدودا، ولم يحترف التعليم ابتغاء مرضاة الله أو حبا في نشر العلم. ولكنه اتخذها وسيلة لكسب العيش وتحصيل القوت. لذا قلل الناس من احترامه وضربوا به المثل في الحمق فقالوا: «أحمق من معلم كُتَّاب»[2].

على أن هذا النوع من المعلمين الحمقى ـ إن وجدوا ـ فهم ليسوا من الكثرة التي وصف بها الجاحظ هؤلاء، فكتب الطبقات والتراجم تطلعنا على عدد من العلماء الأجلاء الذين زاولوا مهنة التعليم في الكتاتيب وكانوا من خيرة العلماء علما وعقلا منهم أبو إسحاق الجبنياني[3] (ت 369 هـ) وأبو بكر يحيى بن خلفون المؤدب الهواري (ت 347هـ) وأبو إسحاق ابراهيم بن محمد القصري (ت 343هـ).

وكان المؤدب مما لا شك فيه معلما خاصا للأطفال. فكان يقوم بنفس العمل الذي يقوم به معلم الكُتَّاب، ولكنه مع مجموعة عادة ما تكون قليلة، ومن فئة اجتماعية متميزة، وكان المؤدب يختار عادة من بين المعلمين الذين تميزوا بالعلم والنجابة، وممن يتخلق بالخلق الكريم. والغالب على الظن أن المؤدب يتعامل مع والد الصبي مباشرة. كما يهتم بالناحيتين العلمية والخلقية عند الصبي، وهذا ظاهر من التسمية.

---

(1) القلقشندي: صبح الأعشى، 5/ 464، وانظر الألقاب تفصيلياً في كتاب (عطية خطاب: التعليم في مصر في العصر الفاطمي، ص 80 هامش 1).
(2) الجاحظ: البيان والتبيين 1/ 248.
(3) الداودي، محمد بن علي أحمد: طبقات المفسرين 1/ 176، ويذكر أنه كان عالماً بالقرآن وإعرابه، وناسخه ومنسوخه.

والتعليم في الكتاب - في الواقع - لا يضمن للمعلم عيشة راضية. وقد عبر متز MITZ عن ذلك بقوله: «. . . أما إذا كان أحدهم معلم صبيان أو معلم كُتّاب. . . فمعنى ذلك عيش مر، وحرفة محتقرة»(1).

ولم يكن لهذه الطبقة من المعلمين حظ وافر من أرزاق الخلفاء لكثرتهم وقلة شهرتهم، وبُعدهم عن مركز الخلافة.

ومهما يكن الأمر فإن إجارة الأجرة على التعليم قد اتفق عليها علماء المسلمين لكي يتفرغ المعلم لتعليم الصبيان ويقتصر عمله عليهم لأنه لو انتظر من يقوم بالتعليم تطوعاً لضاع كثير من الصبيان، ولما تعلم القرآن كثير من الناس ولانتشرت الجهالة بين عدد كبير منهم. وهذا أمر لا يخدم الدعوة التي جاء بها الإسلام والتي تدعو إلى نشر التعليم بين جميع المسلمين(2).

وقد ذكر الحارث بن مسكين في تاريخ سنة 73هـ. ما يفيد أقرأ مالك بالأجرة على التعليم عندما قال: أخبرنا ابن وهب قال: سمعت مالكا يقول: كل من أدركت من أهل العلم لا يرى بأجر المعلمين - معلمي الكتاتيب - بأسا. «ولابن وهب أيضا في موطئه عن عبد الجبار بن عمر قال: «كل من سألت بالمدينة لا يرى لتعليم المعلمين بالأجر بأسا»(3).

ومن ثَمّ فإن المجتمع الإسلامي قد ضمن للمعلم أُجرة يتم الاتفاق فيها بين المعلم ووالد المتعلم، ووضعوا لتلك العلاقة شروطا يجب عدم الإخلال بها، ويبدو أن هذه الأجرة التي تعطى للمعلم قد تكون أسبوعية، كما يُعطى المعلم مكافأة عند ختم الصبي للقرآن حسب الاتفاق بين المعلم ووالد الصبي.

وحرصا من الجماعة الإسلامية على محاربة الجهل، فقد ناقشوا إمكانية

---

(1) متز MITZ: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري 1/ 306.

(2) ابن رستم، عبد الوهاب: كتاب مسائل نفوسة، ص 78، وقال يحل للمعلم أن يأخذ الأجرة على تعليم الرسائل، وقال نقلاً عن بعض العلماء: «إن أحق من أخذ عليه الأجر كتاب الله». الفياض، عبد الله: تاريخ التربية عند الإمامية، ص *176*.

(3) القابسي: المفصلة (تحقيق الأهواني) ص 295 - 296. ابن سحنون: كتاب أدب المعلمين، ص 83. الونشريسي، المعيار 8/ 252.

إجبار الوالد على تعليم ولده وبخاصة إذا لم يكن له عذر في ذلك كالحاجة وقلة المال، وحملوا المجتمع مسؤولية جهل بعض أبنائه.

ولما كانت مسؤولية الآباء في تعليم الأبناء مسؤولية مباشرة، لذا قال ابن سحنون إن أجر الآباء في تعليم أبنائهم القرآن أعظم من الحج والرباط والجهاد[1].

أما ما يتقاضاه معلم الكُتَّاب فقد كان قليلا جدا. وكان بعض الصبية لا يدفعون شيئا. وفي الغالب يدفعون لهم بعض مما يأكله الناس وينتفعون به. كذلك كان رغفان المعلم مثلا يضرب في الاختلاف بين آباء الأطفال الأغنياء والفقراء، والجود والبخل.

وعلى الرغم من احتقار بعض الناس وعدم تقديرهم لبعض معلمي الكتاتيب فإنهم يقومون بدور فعال في إعداد النشء للمرحلة الثانية من التعليم في المسجد أو الجامع وتحفيظ الصبية القرآن الكريم، وتعليمهم قواعد الإسلام وتعويدهم الصلاة والصوم وغرس الفضائل في نفوس الصبية، وطبعهم على حب الله وحب الخير، وهذه الصفات التي غرسها معلمو الكتاتيب في نفوس الصبية كفيلة بتحقيق الأهداف التي تتوخاها التربية الإسلامية عصرئذ.

وقد أصبح التعليم في الكتاتيب ـ التي أصبحت منتشرة في مدن وقرى بلاد المغرب على حد سواء ـ مرحلة ضرورية في حياة الصبيان عامة بغرض تحقيق أهداف سامية من خلال هذه العملية التربوية التعليمية. فما هي أغراض المرحلة الأولى من التعليم في الكتاتيب؟

لقد كان التعليم في الكتاتيب في القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي، وما قبله في بلاد المغرب، وسائر بلاد الإسلام يصطبغ بصبغة دينية، ولذلك كان يرمي لتحقيق غرضين أساسيين أولهما علمي وثانيهما خلقي.

أولا: الغرض العلمي:

أما الغرض العلمي فكان أساسه تحفيظ الصبية القرآن الكريم، وما يتبع ذلك

(1) ابن سحنون: م.س، ص 75 وما بعدها. الونشريسي: م.س، 8/250 القابسي: م.س، ص 324 وما بعدها.

من تعلم القراءة والكتابة، وتحسين الخط، وربما قليل من الحساب والنحو واللغة، وبعض الشعر، وهذا المنهج رغم عيوبه التي تعتمد الذاكرة اللفظية، وأنها فوق قدرة الصبي، وأن طريقة تعلمها لا تُعوّد الصبي القدرة على التفكير الصحيح، ورغم ذلك كله فإن هذه المرحلة قد أفادت الصبية فائدة لا غبار عليها، فقد أعدتهم للمرحلة الدراسية التالية بالجامع أو المسجد أو للحياة العلمية إذا أراد الصبي أن يكون زارعا أو تاجرا أو صانعا، وقد أفاد الصبي خلال الدراسة الأولى في الكتّاب الاعتماد على النفس كما عودته أن العلم لا يتأتى إلا بالمذاكرة والاستظهار.

ثانيا: الغرض الخلقي:

أما الغرض الخلقي فقد اهتم معلمو الكتاتيب بالتعاون مع الآباء دافعهم في ذلك ما جاء في القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة في الحض على حسن الخلق والتحلي بأهداب الفضيلة، لذلك وجهوا الصبية لاكتساب الفضائل وأحاطوهم بسياج متين من الخصال الحميدة ولا غرو في ذلك فإن المعلمين كانوا من علماء الدين، وكان عليهم أن يغرسوا في النشء حب الآخرة وأن الدنيا دار عمل والآخرة دار بقاء وحساب وأن التعليم وسيلة للتقوى والنعيم الأبدي. فعلموا الصبية الصلاة والصوم واحترام الكبير، وطاعة الوالدين والمعلمين والمؤدبين وعاقبوه بالشدّة إن هو خالف ذلك. لذا اتصف بعض معلمي الكتاتيب بالقسوة مما كان له الأثر السيء في حياة الصبية، وقد يؤدي في بعض الأحيان إلى عزوف بعضهم عن الكُتّاب أو تعويدهم الذُّل والخنوع واضطراب التفكير[1].

---

(1) عقد ابن خلدون في مقدمته فصلاً خاصاً بيّن فيه أثر الشدة على الصبية أثناء التعليم فقال: «... وذلك أن إرهاق الجد في التعليم مُضر بالمتعلم سيما في أصاغر الولد لأنه من سوء الملكة، ومن كان مرباه بالعسف والقهر من المعلمين أو المماليك أو الخدم سطا به القهر وضيق على النفس في انبساطها وذهب بنشاطها ودعا إلى الكسل وحمل على الكذب والخبث وهو التظاهر بغير ما في ضميره خوفاً من انبساط الأيدي بالقهر عليه وعلمه المكر والخديعة لذلك وصارت له هذه عادة وخلقاً وفسدت معاني الإنسانية التي له من حيث الاجتماع والتمرن وهي الحمية والمدافعة عن نفسه ومنزله وصار عيالاً على غيره في ذلك بل وكسلت النفس عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل فانقبضت عن غايتها ومدى إنسانيتها» انظر المقدمة: ص 449.

ولعل توجيه العلماء لمعلمي الكتاتيب، وما يجب عليهم اتباعه في تعليم الصبية وتربيتهم كان له الأثر في الحدّ من قسوة المعلمين اتجاههم، فقد طالبوا المعلمين أن يكونوا أكثر مرونة في معاملتهم للأطفال حتى لا ينفروا من التعليم وينقطعوا عن الدرس[1].

وهكذا كان التعليم بالكُتَّاب يرمي إلى هذين الغرضين العلمي، الخلقي، كما تميّز بالتعاون بين المعلمين والآباء حيث يتم ذلك منذ بداية التحاق الصبي بالكُتَّاب إذ يتعاقد المعلم مع ولي الأمر في كل ما يجب أن يلقنه المعلم للصبي، وتصبح متابعة الأب لابنه مستمرة لمعرفة مدى ما وصل إليه مستواه التعليمي.

وقد لا نغالي كثيرا إذا قلنا إن متابعة الآباء لأبنائهم في ذلك العصر أفضل بكثير مما هي عليه الآن!؟

وخلاصة القول إن التعليم بالكُتَّاب قد اعتنى بالناحيتين العلمية والأخلاقية ولكنه لم يعن بنواحي التربية الأخرى وبخاصة الجانب الترفيهي والترويحي الذي يبدّد الملل ويجدّد نشاط الصبية رغم مناداة علماء التربية المسلمين بضرورة الرياضة للأطفال[2].

ومهما يكن من أمر فإن الناحية الدينية قد تغلبت على جميع النواحي التربوية الأخرى فقد أقدم الصبية على الدرس رغم ملاقاتهم القسوة أو العنف بسبب وسائل التعليم الثقيلة على النفس. ومع ذلك فقد اجتذب الكُتَّاب عددا كبيرا من الصبية بسبب أن التعليم فيه أشبه بالمجان. فأجر المعلم لم يكن كبيرا كما سبقت الإشارة إلى ذلك، وكان في بعض الأحيان يكتفي برغيف من الخبز يعطى له بين الحين والآخر، وهذا لا يكلف والد الصبي شيئا. ويبدو أن التعليم في القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي. لم يكن إلزاميا ولا عاما بالمعنى الذي نفهمه اليوم. ولم يكن للجهات الرسمية بالدولة أي تدخل في التعليم عدا الإشراف على عملية التأديب والعقاب ووسائله. ولم تكن هناك قوانين تسيّر الحركة التعليمية أو تحدّد منهجا لها أو غير ذلك مما نراه اليوم ماثلا للعيان.

---

(1) القابسي: المفصلة، ص 128 وما بعدها.
(2) الغزالي: إحياء علوم الدين، 3/ 71، ابن سحنون: كتاب أدب المعلمين، ص 53.

تلك هي منهجية الكُتَّاب وبرامج تعليمه كما يصوّرها ابن سحنون، وأبو الحسن القابسي فهل كان التعليم في الكتاتيب ـ في بلاد الإسلام جميعا ـ يسير على نفس المنهجية التي رأيناها في بلاد المغرب؟

لقد أشار ابن خلدون في فصل من مقدمته بعنوان. تعليم الولدان واختلاف الأمصار الإسلامية في طرقه. إلى تلك الاختلافات البسيطة في عملية التعليم فأشار إلى أن أهل المغرب ـ فيما يقول: «. . . يقتصرون على تعليم القرآن، وأهل الأندلس يخلطون بتعليم القرآن ورواية الشعر والترسل وأخذهم بقوانين العربية، وتجويد الخط، وأهل إفريقية يخلطون في تعليم الولدان القرآن بالحديث في الغالب، وأهل المشرق يخلطون في التعليم كذلك»[1].

وهنا يشير ابن خلدون إلى محاسن ومساوئ كل طريقة من طرق تعليم الولدان واختلافها في الأمصار، فقد أكّد على أن أهل المغرب وإفريقية قد عودوا أطفالهم على تعلم القرآن فأدى ذلك إلى قصورهم في ملكة اللفظ أو التعبير لأن القرآن لا تنشأ عنه في الغالب ملكة لعجز البشر عن الإتيان بمثله لذا كان اقتصارهم على الاستدلال بعباراته.

أما أهل الأندلس فطريقتهم في التعليم تتضمن رواية الشعر والترسل ودراسة اللغة العربية من أول العمر أدّى إلى حصول ملكة صاروا بها أعرف في اللسان العربي، وقصروا في سائر العلوم لبعدهم عن مدارسة القرآن والحديث الذي هو أصل العلوم وأساسها. فكانوا لذلك أهل خط وأدب بارع أو مقصر على حسب ما يكون التعليم الثاني من بعد تعليم الصبا[2].

وقد دعا أبو بكر بن العربي ـ أحد أعلام وفلاسفة القرن الخامس الهجري ـ إلى وجوب تقديم تعلم اللغة العربية والشعر دون سائر العلوم . وهو مذهب أهل الأندلس قائلا: «. . . لأن الشعر ديوان العرب». ويدعو إلى تعلمه وتعلم العربية ضرورة في التعلم. . . ثم ينتقل إلى تعلم الحساب حتى يتقن تعلم قوانينه ثم ينتقل إلى تعلم القرآن فإنه يتيسر عليه بعد هذه المقدمة[3].

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص 447 ـ 448.

(2) ن.م، ص 448.

(3) قارن بين ما كتبه. ابن خلدون: المقدمة، ص 449 وما بعدها. وابن سحنون: كتاب أدب

وقد أيد ابن خلدون ما ذهب إليه أبو بكر بن العربي مع قليل من التحفظ وذلك عندما قال: «... وهو لعمري مذهب حسن إلا أن العوائد لا تساعد عليه»[1]. كما أن ابن خلدون يرى أن ملكة الصبي على الحفظ تكون أقوى أول التحاقه بالكُتّاب، ولذا يجب أن تستثمر تلك الملكة عند الصبي في حفظ القرآن، فربما عزف عن حفظه إذ تخطى مرحلة الصبا ولذا كان من عوائد المجتمع الإسلامي في بلاد المغرب أن ينكب الصبي على حفظ القرآن أولا، وأن الآباء كانوا يقدمون مبلغا ماليا إذا حفظ أبناؤهم القرآن الكريم.

العلاقة بين المعلم والمتعلم:

اهتم علماء التربية المسلمون بالصبيان ووضعوا لذلك قواعد تحكم المعلم والمتعلم حتى ينشأ الصبي خاليا من العقد النفسية التي قد تنشأ نتيجة سوء التربية، وذلك لتشدُّد وقسوة المعلمين. ومن بين تلك الضوابط التي وضعها ابن سحنون في القرن الثالث الهجري وأكّد عليها أبو الحسن القابسي في القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي، هي:

1 ـ العقوبات:

لم ينس الفقهاء توجيه المعلمين وإرشادهم للتعامل مع الصبية إذا قصروا في أداء واجباتهم أو حفظهم القرآن، وقرّروا مبدأ العقوبة شريطة ألا يكون مبالغا فيها. فلا يجوز ضرب الصبي أكثر من ثلاثة أسواط إذا أهمل واجبه في حفظ القرآن أما على الأدب فلا تزيد العقوبة عن عشرة أسواط اتباعا لما جاء في حديث رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: «لا يضرب أحدكم أكثر من عشرة أسواط إلا في حدّ»[2].

المعلمين، ص 102 وما بعدها، وانظر ما كتبه حسن حسني عبد الوهاب، حول رأي أبي بكر بن العربي في التعليم في الأندلس، في كتاب أدب المعلمين، ص 140 وما بعدها.

(1) ابن خلدون: م،س ص 450.

(2) روى الحديث البخاري ومسلم، وأحمد. عن طريق ابن بردة هانىء بن نيار الأنصاري انظر ابن سحنون: م.س، ص 90، هامش 24، القابسي: م.س، ص 170، ويشير إلى أن الضرب المبرح لا يصدر إلا عن معلم جاهل جاف. ولا يضرب المعلم الصبي وهو غضبان.

2 ـ الإجازات:

لكي يتم ضبط العملية التعليمية ويطمئن الآباء على مداومة أبنائهم في تحصيل الدروس رأى الفقهاء التربويون عدم السماح للمعلم بالتصرّف في منح الإجازات للصبية لأكثر من يوم واحد إلا بإذن آبائهم. على أن تنظيم الإجازات أمرٌ متعارف عليه حتى لا يكل الصبية أو يملون الدراسة، فقد كانت العطلات المقرّرة في الأعياد، وأثناء الختم ووضع ابن سحنون والقابسي جدولا بالإجازات[1].

3 ـ الختمة:

أشار ابن سحنون إلى أن الختمة لا تجوز إلا في القرآن كلّه لا نصفه ولا ثلثه ولا ربعه إلا أن يكون تطوعاً، وأن مقدارها يكون على قدر يُسر الرجل وعسره وهنا يجب الإشارة إلى أن هذه القاعدة قد أعفت أولياء الأمور من دفع مكافأة للمعلم أثناء ختم الصبي لربع القرآن أو ثلثه أو نصفه. وإنما تعطى الختمة عند حفظ القرآن كله. وهذا ما تعارف عليه المجتمع عصرئذ[2].

4 ـ العلاقة بين المعلمين والآباء:

حدّد الفقهاء التربويون العلاقة بين المعلمين وأولياء أمور الصبية وأوضحوا ما يجب على كل منهم عمله حتى تتم العملية التعليمية بنجاح، وحتى يعرف كل طرف ما له من حقوق فيطالب بها، وما عليه من واجبات فيؤديها. وفي كل ذلك إتاحة الفرصة للصبي أن يأخذ نصيبه من العلم والمعرفة في مناخ تعليمي جيد. وحتى تكون تفاصيل تلك العلاقة واضحة فلا يحدث ما يعكر صفو العلاقة بين الآباء والمعلمين، والتي يمكن أن ينعكس تأثيرها على المتعلم مباشرة[3].

---

(1) ابن سحنون: م.س، ص 97، وقد أشار ابن سحنون إلى إجازة عيد الفطر فقال يكون الفطر يوما واحداً، ولا بأس أن يأذن لهم ثلاثة أيام، والأضحى ثلاثة أيام ولا بأس أن يأذن لهم خمسة أيام.

(2) ابن سحنون: م.س، ص 94، القابسي: م.س، ص 157 ـ 165، وبين القابسي تفاصيل ما يجب حول الختمة.

(3) انظر العلاقة بين المعلمين والآباء. القابسي: م.س، ص 161، وما بعدها، ابن سحنون: م.س، ص 94 وما بعدها.

5 ـ واجبات المعلم نحو الصبية:

علاوة على ما يجب على المعلم أن يعلمه للصبية فإنه ملزم بتعويدهم وتدريبهم على السلوك الإسلامي الصحيح. وفي هذا السياق يجب أن يعلمهم الصلاة إذا كانوا بني سبع سنين ويضربهم عليها إذا كانوا بني عشر. قال سحنون: «ويلزمه أن يعلمهم الوضوء والصلاة لأن ذلك دينهم وعدد ركوعها وسجودها، والقراءة فيها، والتكبير، وكيفية الجلوس، والإحرام، والسلام، وما يلزمهم في الصلاة والتشهد والقنوت في الصبح فإنه من سنة الصلاة... وليتعاهدهم بتعليم الدعاء ليرغبوا إلى الله، ويعرفهم عظمته وجلاله ليكبروا على ذلك، وإذا أجدب الناس واستسقى بهم الإمام فأحب للمعلم أن يخرج بهم، ومن يعرف الصلاة منهم وليبتهلوا إلى الله بالدعاء ويرغبوا إليه...»[1].

وعلى ذلك يمكن القول أن ما كتبه ابن سحنون والقابسي يرمي إلى خلق جيل متكامل علميا وسلوكيا بحيث يصبح الصبية بعد انتهاء مرحلة التعليم الأولى مؤمنين صالحين ومتعودين على السلوك الإسلامي الصحيح.

وهنا يمكن أن نسأل هل ما ألفه القابسي بصورة خاصة ـ يرمي إلى تخريج الصبية على مذهب الإمام مالك لمواجهة التشيع السائد في إفريقية حتى زمانه؟

لقد عرض القابسي ما يعتقده من منهجية تعليمية حسب ميوله وعقائده المذهبية والسياسية وهي عقائد أهل السنة. كما كانت للشيعة طريقة خاصة في التعليم وللفلاسفة طريقة أخرى وللمتصوفة طريقة خاصة بهم. بل أكثر من هذا أن كل مُفكر له طريقة خاصة في التعليم تتلاءم مع مذهبه، وتتفق مع مجموع آرائه.

ومن البديهي أن يقوم المعلمون بتلقين فلسفتهم وتطبيقها على من يقومون بتعليمهم أملا في نشرها بين الناس، وتنشئة الأجيال الجديدة عليها بطريقة من طرق التعليم ولذا نجد كثيرا من أتباع مذهب الإمام مالك ينصحون باختيار المعلم الجيد فقد كان أبو إسحاق الجبنياني يؤكد على ذلك إذ يقول: «لا تعلموا أولادكم إلا عند رجل حسن الدين يدين الصبي على دين معلمه»[2]. واستدل الجبنياني على

(1) ابن سحنون: م.س. ص 109 وما بعدها.

(2) عياض: المدارك 6/245.

ذلك بقوله: «. . . فلقد عرفت معلما كان يخفي القول بخلق القرآن ففطن له. فلما علم أنه يطرد، وقف بين يدي مكتبه وقال لصبيانه، ما تقولون في القرآن؟ فقالوا له: لا علم لنا، فقال: هو مخلوق ولا تزولوا عن هذا القول لو قتلتم، ثم هرب فماتوا كلهم على هذا الاعتقاد»[1]. لأن طبيعة الإنسان إذا اعتقد الحق أن يحاول نشره بين الناس، ويحملهم على المشاركة فيه.

والتعليم الذي يذكره القابسي في رسالته، جزء من مذهب أهل السُنّة، وعقيدتهم الإسلامية، والرسالة تبين الطريقة التي رأى أهل السُنّة أن يتبعوها في التربية لتعليم الأجيال الناشئة على مذهبهم، حتى يشبوا على اعتقاد أصحاب الحديث وأهل السُنّة.

ولعل أصحاب الاتجاه المعارض وهم الشيعة لم يحاولوا وضع مناهج ومعلمين خاصين بتعليم الصبية في الكتاتيب واكتفوا بدعوتهم وهم كبار، ولعل ذلك هو السبب في عدم قبول كثير من الناس لمذهبهم.

ومهما يكن فإن القابسي كان فقيها محدثا ثقة في علوم الحديث. فهو يمثل هذا المذهب.

هذه الصلة بين القابسي وبين مذهب أهل السُنَّة من ناحية وبين مذهب أهل السُنَّة وطريقة التعليم من ناحية أخرى هو السر الذي نستطيع من خلاله أن نفسر الآراء المذكورة في رسالته[2].

ويبدو أن تعفف أتباع الشيعة عن التعليم في الكتاتيب قد أتاح الفرصة لأتباع مذهب مالك لتعليم الصبية وتوجيههم. فنشأ الصبية بالفعل على طريقتهم، وتشبعت بها عقولهم، وتطبعت بها نفوسهم، وصعب تركهم لها، وأصبح أهل المغرب وإفريقية على وجه الخصوص ينظرون إلى الحياة من خلال هذا المنظار، وبذلك ساد مذهب مالك وأصبحت له الغلبة بعد ذلك.

أما المظهر الثاني للآراء التعليمية فهو انتماؤها الاجتماعي. ما دام التعليم

---

(1) ن.م، 6/ 245.

(2) الأهواني: التربية في الإسلام أو التعليم في رأي القابسي، ص 253 ـ 254.

مظهرا من مظاهر الحياة الاجتماعية والثقافية.

ومن ثم يمكن أن نسأل هل كانت الآراء التعليمية التي أوردها ابن سحنون والقابسي واقعية تمثل التعليم في القرن الرابع الهجري أو مثالية؟

لا شك أن آراءهما كانت أقرب إلى الواقع منها إلى المثالية، حيث كانا يصفان ما كان يجري في المجتمع المغاربي والإسلامي خلال القرن الرابع الهجري وعلى طريقة أهل السُنَّة. ولم يكونا من الغالين أو المثاليين في طرح بعض القضايا خلافا للغزالي الذي جاء بعدهما. ولنضرب مثلا لوجه الاختلاف بينهما وبين الغزالي عند الحديث عن الأجرة فقد نصح الغزالي بالتعفف عن أخذ الأجرة تشبها بالرسول عليه السلام، وبما ينبغي أن يكون[1]. ولم يكن هذا هو الواقع، حيث كان المعلمون يأخذون الأجور على التعليم. ومن ثم لم يتحقق رأي الغزالي لمخالفته الواقع، وإغراقه في المثاليات.

وعلى ذلك يمكن القول أن ما تضمنته آراء القابسي إن هي إلا صورة قريبة من الواقع تصوّر بصدق ناحية هامة من نواحي تعاطي الثقافة خلال القرن الرابع الهجري وهي تعليم الصبيان، وحياة المعلم في الكُتَّاب، ومناهج التعليم، والطرق التي كانت متبعة عصرئذ.

والتعليل الصحيح لمعرفة شؤون التربية والتعليم خلال القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي يقتضي الرجوع إلى المجتمع الذي يقوم بالتعليم تبعا للتيارات والاتجاهات التي تسوده.

وعلى سبيل الاستشهاد فإن انصراف المعلم إلى تعليم كتاب الله (القرآن) وتحفيظه للصبية حتى يبلغوا الختمة. فإن ذلك لم يكن من تدبير قادة الفكر، أو رغبة من المعلم نفسه، بل هو اتجاه الجمهور وتيار المجتمع. فقد بلغ من فرح الآباء بحفظ أبنائهم القرآن أنهم كانوا يدفعون فوق أجر المعلم، أجرا آخر للختمة احتفالا بهذه المناسبة العظيمة.

ولم يمتنع المسلمون أن يتعلم أبناؤهم الحساب، وأجاز ابن سحنون

---

(1) الغزالي: إحياء علوم الدين 3/ 28.

والقابسي تعليم الحساب، ولكن آباء الصبية لم يطالبوا بتعليم أبنائهم الحساب، بل وضعوا نصب أعينهم شيئا واحدا ألا وهو حفظ القرآن الكريم.

ولكن هل كانت آراء القابسي التي تطابق إلى حد كبير واقع التعليم في القرن الرابع الهجري وليدة هذا القرن أم أنها كانت نتيجة التطور الذي شهده التعليم خلال القرون السابقة؟

لا شك أن التعليم قد تطور كما وكيفاً منذ أن بدأ في القرن الأول الهجري حتى وصل إلى ما وصل إليه خلال القرن الرابع الهجري. فقد كان عدد من يعرف القراءة والكتابة أول ظهور الإسلام قليلا جدا. ثم بدأت الكتابة تنتشر بإيحاء النبي وتشجيعه، ثم ظهرت الكتاتيب فكانت مظهرا للحياة الاجتماعية عند المسلمين، ثم احتاج الناس إلى تنظيم العلاقة بين المعلم والصبي بما يتفق والشريعة الإسلامية المطبقة في العالم الإسلامي فأدلى الفقهاء بالأحكام الشرعية التي تفصل فيما قد ينشأ من نزاع بين المعلم وآباء الصبيان على الأجر، وما قد يصيب الصبي من أضرار إذا وقع المعلم العقاب عليه. والفقهاء هم المختصون بالتشريع في المسائل الجزئية التي لم يرد فيها نص في القرآن واجتمع كثير من الأحكام على مر الأيام جمعها ولخصها ووضحها في كتاب واحد أبو الحسن القابسي الذي ألف رسالته في نهاية القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي، مع اعتبار الواقع المعيش والسياسة التعليمية التي خطط لها أهل السُنّة (المالكية) لمواجهة المذهب الشيعي الذي حاول العبيديون جاهدين نشره في ربوع بلاد المغرب.

ومن ثمّ حقق أتباع مذهب مالك عن طريق التعليم ما عجز العبيديون عن تحقيقه بحدّ السيف، فعمّ مذهب مالك معظم بلاد المغرب والأندلس أيضا.

ومهما يكن فإن الإطار الذي وضعت فيه العملية التعليمية كفيل بإعداد جيل من المثقفين من ذوي الميول والاتجاهات المختلفة. يلعب المعلم فيها أهمية كبيرة لأنه عنصر مهم في العملية التعليمية. فهل كانت هناك برامج خاصة لإعداد المعلمين. أو هناك شروط معينة في من يتصدر للتعليم في الكتاتيب؟

الواضح أنه لم يكن هناك طريقة خاصة لإعداد المعلمين حيث تقع المسؤولية على الفرد نفسه، فلا يتصدر للتعليم أو الفتيا إلا من أنس في نفسه الكفاءة وشهد

له جمهور من العلماء وأجازوه، وخير مثال على ذلك ما قاله مالك بن أنس من أنه لم يتصدر للإفتاء والتدريس إلا بعد أن أجازه سبعون من كبار العلماء[1].

أما معلمو الكتاتيب فلا يشترط فيهم سوى حفظ القرآن الكريم لأنه الأساس الذي يقوم المعلم بتعليمه في الكُتّاب، وربما بعض اللغة والنحو.

وكان بعض العلماء لا يتقاضون على التدريس أجرا، بل كان الواحد منهم يتكسب من جهده الخاص، حيث اعتبروا الأجرة على التدريس غير جائزة إلا لمن لا مورد له، كما أن بعضهم كان يحصل على أرزاق من الخلفاء والأمراء والوزراء.

وكانت واجبات المعلمين تجاه من يقومون بتدريسهم كثيرة منها الرفق بالمتعلمين وحسن معاملتهم ورعايتهم، ومراعاة الفروق الفردية بينهم، وإرشادهم إلى ما يصلح أحوالهم، وتنبيههم إلى قيمة العلم وشرفه.

أما الانفاق على التعليم ومؤسساته فقد كانت قليلة لأسباب أهمها:

1 - أن القائمين على التعليم في الغالب متطوعون لا يتقاضون أجرا.
2 - أن أمكنة التعليم في الغالب لم تكن مستأجرة كالمساجد، ومنازل العلماء، وصالونات قصور الخلفاء والأمراء، وبيوت الحكمة، والأربطة.
3 - تبنّي بعض ذوي اليسار الإنفاق على الطلبة المحتاجين مثلما كان يفعل محمد بن أبي زيد القيرواني[2].
4 - أن هبات بعض المحسنين كانت تغطي في أحيان كثيرة نفقات التعليم وصيانة مؤسساته.

وهكذا كان التعليم الأدنى في بلاد المغرب كما في عموم العالم الإسلامي

(1) عياض: المدارك 1/ 142، ابن فرحون: الديباج المذهب، ص 21. الذهبي: شمس الدين محمد: سير أعلام النبلاء 8/ 49 وما بعدها.
(2) الدباغ، وابن ناجي: معالم الإيمان 3/ 113.

يؤثر ويتأثر بالمذاهب والاتجاهات السياسية. فهل كان لأصحاب كل مذهب مكتب أو كُتَّاب خاص يعلمون فيه أبناءهم؟

والواقع أنه لا يمكن الجزم بوجود كتاتيب خاصة بالشيعة وأخرى خاصة بالإباضية وثالثة بأبناء السُّنَّة في المرحلة الأولى من التعليم. إذ إنه ليس بين أيدينا ما يفيد وجود كتاتيب مختلفة وبخاصة في المناطق التي يقطنها ذوو المذاهب المختلفة الاتجاهات. ولعل ذلك يرجع إلى عدم وجود اختلاف بين مواد مناهج الكتاتيب الشيعية أو السُّنِّية أو الإباضية كما هو الحال في التعليم المسجدي أو الذي يُقام في قصور الخلفاء أو منازل العلماء. ويبدو أن الفارق الرئيسي بين أنظمة التعليم ذات الاتجاهات الفكرية المختلفة هو ما يتصل بالقاعدة العقدية كالاهتمام بذكر فضائل أئمة الشيعة في الكتاتيب التي يعلم بها ذوو الميول الشيعية بينما يغفل عن تلك الفضائل في كتاتيب السُّنة والخوارج في حين يؤكد السُّنة في كتاتيبهم على فضائل من يكن لهم السُّنة مزيد الاحترام أمثال الخلفاء الراشدين وغيرهم من صحابة رسول الله دون تميز، وللإباضية أو الصفرية أيضا ما يخالف ذلك في كتاتيبهم.

أما القضايا ذات الصبغة الفنية التعليمية، وتلك التي لها علاقة بالمعلومات يتعلمها الصبي لكي تساعده في إكمال المرحلة الأولى من التعليم فالفروق قليلة عند أصحاب الاتجاهات المختلفة. ومما يعزّز الاستنتاج المذكور أن المسلمين على اختلاف نحلهم لا يختلفون في نظرتهم إلى القرآن الكريم، وشغفهم في رؤية أبنائهم يحفظونه كليا أو جزئيا بصورة تلقينية، وهو ما يطلب من الصبيان أن يقوموا به في مرحلة التعليم الأولى.

أما الاختلاف في تفسير القرآن الكريم فيترك إلى مرحلة التعليم المسجدي (مرحلة تعليم العلوم) ثم إن اللغة العربية وما يتصل بها من خط ونحو فإنه بحكم كونها لغة الدين الحنيف، وبحكم كونها أهم لغة للثقافة الإسلامية لذا كانت أول لغة يتعلمها الصبي المسلم حين ذاك بصرف النظر عن الطائفة التي ينتمي إليها.

وعلى الرغم من ذلك فإننا نلاحظ في ثنايا بعض كتب أهل السُّنَّة، ـ وبخاصة المالكية ـ ما يفيد أن بعض العلماء قد أجاز تعليم أبناء الخوارج (الإباضية والصفرية) القرآن الكريم دون الكتابة. فقد ذكر الونشريسي ذلك بقوله: «. . . وأما

تعليمهم لها (الكتابة) أو علم الحساب أو رشم الغبار ونحوه فقد أدركت بعضهم يتوقى ذلك»[1].

كما أن المتعصبين من فقهاء السُّنة قد قطعوا بعدم تعليم أبناء الخوارج سوى القرآن الكريم. إذ إنه عندما سئل ابن خلدون الكندي (ت 425هـ) عن ذلك أجاب بقوله: «. . . وأما أولاد من ذكرت فلا تعلمهم إلا القرآن وحده، ولا تمكن صبيانك من تعليمهم الكتابة، وإن ظننت أنهم يتعلمون الكتب عند غيرك فيكون تعليمهم القرآن عونا على تعليمهم الكتب فلا تعلمهم أصلا»[2].

على أن روح التعصب التي أبداها بعض فقهاء مذهب مالك لم تكن ذات تأثير من الناحية العملية. ولعل السبب في ذلك أن التعليم في الكتاتيب كان على النحو التالي:

1 ـ أن أبناء الخاصة ـ في الغالب ـ يتلقون تعليمهم على يد مؤدبين خاصين معروفين بميولهم المذهبية التي توافق مذهب والد الصبي.

2 ـ يبدو أن هناك كتاتيب لا يتعصب معلموها لمذهب معين.

3 ـ وردت بعض الإشارات إلى أن بعض معلمي الكتاتيب كانوا من الموالين للسلطان المادحين له السائرين على مذهبه.

4 ـ قيام الكثير من فقهاء مذهب مالك بالتدريس في الكتاتيب لإعداد جيل من الفقهاء من أتباع مذهب مالك.

ومهما يكن الأمر فإن الكتاتيب قد أدت الدور الأساسي في العملية التعليمية لأنها تعتبر المدرسة الأولى التي يتلقى فيها الصبية مبادئ القراءة والكتابة وحفظ القرآن الكريم، كما تعدهم لمرحلة التعليم في المسجد. بالرغم من الاتجاهات الواضحة في التعليم عند أتباع مذهب الإمام مالك، والتي يمثلها ابن سحنون والقابسي.

(1) الونشريسي، المعيار: 8/ 237.

(2) الونشريسي: م.س، 8/ 238.

ثانيا: المسجد:

المسجد في اللغة هو البيت الذي يسجد فيه. قال الزجاج: كل موضع نتعبد فيه فهو مسجد[1].

ويعتبر المسجد في الإسلام من أكثر المؤسسات التعليمية والعلمية شأنا عند المسلمين، والحديث عنه حديث عن المكان الرئيسي والعلني للثقافة الإسلامية. فقد عقدت به حلقات الدرس منذ إنشائه، وقد لا نغالي كثيرا إذا اعتبرناه مدرسة ثانوية، وجامعة بمفهومنا اليوم. فقد كان الطلاب يتحلقون في المساجد حول العلماء وهذه الظاهرة ظلت مستمرة في جميع البلاد الإسلامية قبل بناء المدارس في القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي[2]. يستمعون إلى ما يلقيه هؤلاء عليهم من علوم وآداب، فالمساجد على هذا النحو لم تكن أماكن لإقامة الشعائر الدينية فحسب، ولكنها كانت دور علم أيضا.

ولأهمية دور المساجد في نشر الثقافة الإسلامية وجعلها مراكز علمية يتخرج منها العلماء في شتى فنون المعرفة. لذا اهتم الفقهاء وعلماء التربية المسلمين بهذا المركز الديني العلمي، وبينوا ما يجوز فيه وما لا يجوز مؤكدين أنه لا يجوز في المساجد إلا الطاعات ومن بينها التدريس، ومنعوا جعلها أماكن يسخرها المسلمون لقضاء أغراض دنيوية كالبيع أو الخياطة وما شابهها[3].

وقد أشار البرزلي[4] إلى أن للمساجد حرمتها فيجب حمايتها من عبث الصبيان، وأشار إلى أن سحنون بن سعيد كتب إلى قاضي القيروان (في القرن الثالث الهجري) ابن زياد بعدم تمكين الصبيان من التعليم في المسجد.

ومن ثمّ فقد جعلت المساجد مراكز لنشر الثقافة، إضافة إلى دورها في العبادة ـ منذ الأيام الأولى للإسلام. ولعلّ ذلك يرجع إلى أن المسلمين كانوا في

---

(1) تاج العروس، مادة مسجد: 2/ 371.

(2) المقريزي: الخطط 3/ 314، العمري، عبد الله: تاريخ العلم عند العرب، ص 24 ـ 25.

(3) ابن المرتضى، أحمد بن يحيى: كتاب البحر الزاخر الجامع لمذهب علماء الأمصار 5/ 164، ابن عبد الهادي، يوسف: ثمار المقاصد في ذكر المساجد، ص 171.

(4) النوازل والأحكام، مخ، خ، ع، ر، رقم 2835، ورقة رقم 295 ـ 296.

حاجة إلى الدراسات الدينية ـ أول عهدهم ـ لشرح تعاليم الدين الجديد، وتوضيح أسسه وأحكامه، وأهدافه وهذه تتصل بالمسجد أوثق اتصال.

على أن المسجد قد استخدم ـ إضافة إلى ما ذكرنا ـ داراً للقضاء، وساحة تتجمع فيها الجيوش، ومنزلا لاستقبال السفراء(1).

ويرى أحمد شلبي أن سبب تبكير المسلمين ببناء المسجد هو إحساسهم بأن البيوت الخاصة تضيق باجتماعاتهم، ولا تمنحهم حرية العبادة واللقاء كما يحبون، ومن هنا أسسوا أول مسجد أطلقوا عليه بيت الله(2).

على أن ما ذكره أحمد شلبي يخالف حقيقة دوافع بناء المسجد التي تتمثل في إقامة صلاة الجماعة، والعبادة الفردية، وتلقين المعرفة الدينية، ومن ثم فإنه لم يحل محل البيوت الخاصة مطلقا.

وإن أول مسجد أمر الله نبيه ببنائه هو مسجد قباء الذي نزل فيه قوله تعالى: ﴿لَّمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَى ٱلتَّقْوَىٰ مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَن تَقُومَ فِيهِ ۚ فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَن يَتَطَهَّرُوا۟﴾(3).

وقد شهدت بلاد المغرب منذ بداية الفتح العربي لها بناء عدد كبير من المساجد ففي بداية الفتح بنى عمرو بن العاص مسجدين في طرابلس عام 21هـ / 641م. أحدهما عند باب هواره، والآخر في جنزور(4).

على أنه بعد إتمام الفتح الإسلامي لبلاد المغرب أخذ المسلمون في بناء المساجد والتوسّع فيها لما لها من دور كبير لجماعة المسلمين كما سبق ذكره. فقد بنى عقبة بن نافع مسجدا عند بنائه مدينة القيروان عام 50هـ. ومنذ ذلك التاريخ بدأ التوسّع في بناء المساجد في بلاد المغرب حتى عمت كل مدينة وقرية.

ومن ثم بدأت شخصية المسجد الثقافية تتأكد في بلاد المغرب أسوة بما كان

---

(1) ابن الصغير المالكي: ذكر بعض الأخبار في الأئمة الرستميين، ص 39.
(2) شلبي، أحمد: تاريخ التربية الإسلامية، ص 102.
(3) سورة التوبة، آية 109.
(4) التجاني: الرحلة، ص 214 ـ 215.

يجري في بلاد المشرق، واتسعت دائرة العلوم التي أصبحت تدرس بالمساجد كالشعر[1] وعلوم العربية، وهذا يعني أن الدور التعليمي للمسجد قد تطوّر بتطور العلوم، لأنه المكان الذي تتلقى فيه الجماعة الإسلامية معارفها، فكلما ظهر لون جديد من ألوان الثقافة اتخذ طريقه إلى المسجد، فظهر فيه القصاص منذ منتصف القرن الأول الهجري تقريبا، الذي كان يروي نوعا من الرواية الشفوية فريدة في روايتها لأنها ليست دينية وليست أدبية أو لغوية إنما هي ضرب عاطفي انفعالي يهدف إلى استثارة الجانب الروحي من النفس واجتذاب القلوب، حيث يعرضون على مسامع الحاضرين فصولا من التفسير والمواعظ، وأخبار الأمم البائدة في قالب قصصي أخّاذ، وعبارات منمقة جذابة، واتخذ هؤلاء القصاصون لهم حلقات في المساجد مثل حلقات العلماء[2].

وقبل أن نبين منهج الدراسة بالمسجد خلال القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي في بلاد المغرب يمكن أن نسأل أنفسنا هل التعليم المسجدي سار على وتيرة واحدة منذ نشأته أو أنه واكب الزمن في تطوره؟

وهنا يمكن الاستعانة بابن خلدون ـ وإن كان متأخرا زمنيا ـ إذ تحدّث في مقدمته عن التعليم وتطوره في الجماعة الإسلامية حيث يقول: «... وأن التعليم في صدر الإسلام والدولتين لم يكن كذلك، ولم يكن العلم بالجملة صناعة، وإنما كان نقلا لما سمع من الشارع، وتعليما لما جهل من الدين على وجه البلاغ، فكان أهل الأنساب والعصبية الذين قاموا بذلك هم الذين يعلمون كتاب الله وسُنة نبيه صلّى الله عليه وسلّم على معنى التعليم الخبري، لأوجه التعليم الصناعي. إذ هو كتابهم المنزل على الرسول وبه هدايتهم، والإسلام دينهم قاتلوا عليه وقتلوا،

---

(1) أشار ابن سحنون، والقابسي إلى تعليم الشعر بالمسجد شريطة ألا يكون شعر الغزل، وكذلك ذهب الغزالي. وإلى مثل ذلك أشار الزبيدي بقوله: «... بينما كان حسان بن ثابت ينشد الشعر في مسجد رسول الله ﷺ؛ فجاء عمر فقال: يا حسان تنشد الشعر في مسجد رسول الله ﷺ! فقال: أنشدت فيه، وفيه من هو خير منك. انظر ابن سحنون: كتاب أدب المعلمين، ص 102، القابسي: المفصلة، ص 303، الغزالي: إحياء علوم الدين، 1/ 23، الزبيدي: طبقات النحويين واللغويين ص 15 ـ 16.

(2) حول عمل القصاص في المسجد، انظر الجاحظ: البيان والتبيين 1/ 284 ـ 285.

واختصّوا به من بين الأمم وتشرفوا فيحرصون على تبليغ ذلك وتفهيمه للأمة لا تصدهم عنه لائمة الكبر، ولا يزعهم عنه لائمة الأنفة ويشهد لذلك بعث النبي صلّى الله عليه وسلّم كبار أصحابه مع وفود العرب يعلمونهم حدود الإسلام، وما جاء به من شرائع الدين فبعث في ذلك من أصحابه العشرة فمن بعدهم، فلما استقر الإسلام وشجت عروق الملة حتى تناولتها الأمم البعيدة من أيدي أهلها واستحالت بمرور الأيام أحوالها وكثر استنباط الأحكام الشرعية من النصوص لتعذر الوقائع وتلاحقها فاحتاج ذلك لقانون يحفظه من الخطأ. وصار العلم ملكة يحتاج إلى التعليم فأصبح من جملة الصنائع والحرَف... واشتغل أهل العصبية بالقيام بالملك والسلطان فدفع العلم من قام به سواهم، وأصبح حرفة للمعاش وشمخت أنوف المترفين وأهل السلطان عن التصدي للتعليم، واختص انتحاله بالمستضعفين، وصار منتحله محتقرا عند أهل العصبية والملك»(1).

ومن ثم قدم لنا ابن خلدون هذا التفسير الاجتماعي كعادته في كتاباته وتفسيره لتطور العمل التعليمي في صدر الإسلام من أنه تبليغ، فقد كان ذلك طبيعيا في دولة صاحبة دعوة قامت لأجلها والعمل على تنفيذها ونشرها. فلا عجب إذا قام قادتها أنفسهم وعلى رأسهم الرسول الكريم بالتعليم لأنه جزء من برنامجهم، وضرورة من ضرورات دعوتهم. ومن ثم كان التعليم في صدر الإسلام واجبا من واجبات القيادة الإسلامية نحو الأمة وعملا من أعمالها. فلما قامت الدولة الأموية ولم تكن دولة دعوة، ولا صاحبة فكرة أو مذهب اجتماعي إصلاحي، أو برنامج إنساني عام. كما كانت زمن الرسول صلّى الله عليه وسلّم، وزمن الخلفاء الراشدين. كان اعتمادها على العصبية الجنسية لا الفكرية، والعنصرية لا العقدية، وانصرف رجالها عن الاشتغال بالتعليم إلا القليل منهم نتيجة ظروف خاصة.

أما حال الدولة العبيدية ـ في بلاد المغرب ـ فإن الأمر يختلف عما كانت عليه دولة الأمويين أو الدولة العباسية. ذلك أن العبيديين كانوا يرون أنفسهم أصحاب مذهب عقدي فلم يهتموا بالعصبية الجنسية قدر اهتمامهم بالعصبية الفكرية

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص 23 ـ 24.

فدعوا الناس إلى مذهبهم من عرب، وعجم، وبربر، وكونوا منهم الدعاة والمبشرين بالمذهب واقتصر عملهم التعليمي على المذهب مستخدمين في ذلك مذهبهم القائم على التأويل، وعلم الباطن لنشر مذهبهم وجمع الأنصار له، ووثّقوا في أتباعهم أنه لا علم إلا علم الأئمة وأن مذهبهم هو مصدر التعليم ومصدر الحياة، وهو الذي يجب أن يسود، مستخدمين مسجد رقادة ثم المهدية وسيلة لذلك إذ يروي ابن الأثير ذلك بقوله: «... وجلس بعد الجمعة رجل يعرف بالشريف ومعه الدعاة وأحضروا الناس بالعنف والشدّة ودعوهم إلى مذهبهم فمن أجاب أحسن إليه ومن أبى حبس فلم يدخل في مذهبهم إلا بعض الناس وهم قليل وقتل كثير ممن لم يوافقهم على قولهم»(1).

وعلى الرغم من المبالغة في قول ابن الأثير، فإن ذلك يعني أن العبيديين قد استخدموا المسجد في أغراض دعائية لمذهبهم مستغلين في ذلك تواجد المسلمين لأداء صلاة الجمعة مما حدا ببعض أتباع مذهب مالك إلى الخروج من المسجد(2)، وحدا بالبعض الآخر إلى عدم حضور صلاة الجمعة في المسجد(3). كما تقدمت الإشارة في الفصل السابق.

وقد حذا الإباضية حذو العبيديين في تلقين مذهبهم من خلال المسجد، فقد أقام إباضية جربة مسجدا يجتمعون فيه ويتذاكرون فيه المسائل وفق مذهبهم. ثم غدا هذا المسجد مجمعا لأتباع المذهب يفدون إليه من كل مكان، كما كانوا يؤدون صلاة العيد في مصلى خاص بهم يقع قرب مصلى أهل السُنّة(4).

وطيلة فترة حكم العبيديين كان أهل السنّة المالكية بوجه خاص يجتمعون بمسجد السبت ويتذاكرون فيه المسائل التي تخص مذهبهم ويتشاورون في أمور دينهم ودنياهم ومن هذا المسجد انطلقوا مؤيدين لثورة أبي يزيد مخلد بن كيداد الخارجي(5).

---

(1) ابن الأثير: الكامل 6/ 133.

(2) المالكي: رياض النفوس 2/ 43، ويشير إلى ما قام به جبلة بن حمود الصدفي في يوم الجمعة بالمسجد الجامع بالقيروان.

(3) ن.م، 2/ 43، ويذكر المالكي بقوله: «... فمن حينئذ ترك العلماء جمعتهم...».

(4) إدريس، هادي روجي (Idris. H.R.): الدولة الصنهاجية 2/ 359 ـ 360.

(5) حول مسجد السبت واجتماع أتباع مذهب مالك به. انظر الدباغ، وابن ناجي: معالم الإيمان 3/ 24 ـ 25.

وهذا النوع من المساجد في الغالب مساجد خاصة أقامها أصحابها أفرادا أو جماعات يشتركون في مذهب واحد لمذاكرة المسائل وتدريس أبنائهم العلوم المختلفة. وهذا النوع من المساجد كان منتشرا وبخاصة خلال القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي - في سائر بلاد المغرب في القرى والمدن، وقد يخصص ركن فيه لتعليم الأطفال.

أما النوع الآخر من المساجد فهو المساجد الجامعة، مثل المسجد الجامع بالقيروان (مسجد عقبة بن نافع) الذي سبق الحديث عن دوره الثقافي. ومسجد القرويين بفاس، ومسجد طرابلس الجامع الذي بناه بنو عبيد في العام المكمل للمائة الثالثة للهجرة على يد خليل بن اسحاق وأن شاكر الصقلي هو الذي ابتنى المسجد الذي في جوف الجامع[1].

وهذا النوع من المساجد كانت تعقد فيه الحلقات العلمية رفيعة المستوى، ويقوم بالتدريس فيه كبار العلماء، والفقهاء، العلوم المختلفة، وكانت تلك المساجد أشبه بجامعات أو معاهد عليا.

فما هو البرنامج الدراسي في المساجد في بلاد المغرب خلال القرن الرابع الهجري؟

أ ـ المنهج الدراسي بالمسجد:

غالبا ما تكون المساجد مبنية من قبل الدولة، ولذا كان الإشراف عليها، وتعيين الأئمة والخطباء والمدرسين من قبل الدولة أيضا. ومع ذلك فإن هناك أموراً تعليمية تخص عموم الدارسين بغض النظر عن اتجاههم العقدي أو السياسي. ومن ثم كانت الفرصة متاحة أمام الدارسين لكي ينهلوا من عدد من المواد التعليمية التي كانت سائدة يومئذ. ودراسة كتب التراجم تبين لنا أن المواد الدراسية المعروضة أمام الطلاب قد اتسعت لتشمل كل أنواع العلوم المعروفة في ذلك الوقت، وكانت تدرس بطريقة تختلف عما كانت عليه مرحلة التعليم في الكُتّاب. فإذا كان الطفل

(1) التجاني: الرحلة، ص 253 ـ 254.

في مرحلة التعليم الأولى قد وجد منهجا محددا يتمثل في حفظ القرآن الكريم، وتعلم القراءة والكتابة، ومعرفة شيء من اللغة والشعر الجاهلي، فإنه بعد الانتهاء من هذه المرحلة يدخل مرحلة جديدة مختلفة كل الاختلاف في مناهجها وموادها التعليمية. فلم يعد التلميذ مقيدا بتعليم مواد معينة بقدر ما يجد أمامه الفرصة لكي يكوِّن ثقافته، ويواصل تعليمه في النواحي التي تتفق مع ميوله ورغباته وقدراته العقلية.

وإذا كان الصبي في المرحلة الأولى قد وجد نفسه مرتبطا بالكُتَّاب يغدو إليه يوميا وفق توقيت معين بالحضور والانصراف فإنه في هذه المرحلة قد تخلص من تلك القيود، ووجد أمامه حلقات المعلمين في المساجد وغيرها يختار من بينها الأستاذ الذي تميل إليه نفسه، والمادة التي يرغبها، والوقت الذي يناسبه.

وهذا لا يعني أن التلميذ قد أصبح حرا لأن هناك من القيود الاجتماعية والأخلاقية ما يحدُّ كثيرا من هذه الحرية، ويعمل على عدم إساءة استعمالها، ويمكن لنا أن نجمع العلوم والمواد التي كانت تُدرس في هذه المرحلة في المجموعات التالية:

1 ـ **العلوم الدينية**: وتشمل دراسة القرآن والحديث، وما نتج عنها من علوم مثل التفسير، والقراءات، والفقه، وعلم الكلام[1].

2 ـ **العلوم اللسانية**: وهي العلوم المتصلة باللغة العربية، مثل النحو، واللغة، والبيان والأدب[2].

ب ـ الأساتذة (معلمو المساجد):

أدى التطور التعليمي الذي شهده القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي إلى ظهور صنفين من المعلمين وهما:

أ ـ المحترفون: وهم الذين اتخذوا من التعليم حرفة وصناعة يرتزقون منها وهم كما قال ابن خلدون من المستضعفين في الغالب (من غير العرب) ولعل هذا النوع من المعلمين كانوا في المشرق دون المغرب.

---

(1) عيسى، محمد عبد الحميد: تاريخ التعليم في الأندلس، ص 280.

(2) ن.م، ص 281.

ب ـ المتطوعون: وهؤلاء وجدوا في أنفسهم مقدرة وهوى للعلم وميلا إلى الدرس والاشتغال به فتصدوا لتعلمه وتعليمه دون أن يجعلوا التعليم حرفتهم التي يرتزقون منها وإنما كانت أعمالهم المعيشية بعيدة عن التعليم، ومن أمثال هؤلاء كثيرون في بلاد المغرب منهم في القرن الثالث الهجري، سحنون بن سعيد التنوخي وولده محمد اللذان لم يتقاضيا عن التعليم أجرا، وكان سحنون يتكسب في معيشته من فلاحة أرضه[1].

ومنهم في القرن الرابع الهجري، محمد بن أبي زيد القيرواني، الذي لم يكتف بعدم أخذ الأجرة عن التعليم لا بل إنه كان كثير البذل والعطاء والمساعدة لطلاب العلم فكان يكسوهم ويقضي حوائجهم[2].

وكان العلماء من المدرسين يتميزون بلباسهم الخاص، وإن اختلفوا من بلد إلى آخر، ففي المشرق حيث الخلافة العباسية كانوا يرتدون عمامة سوداء وطيلساناً وعندما حلَّ العبيديون ببلاد المغرب ثم مصر بدلوا اللون الأسود باللون الأخضر مع ارتداء كسوة مذهبة من ست قطع من بينها القلنسوة والطيلسان، ويبدو أن هذه الملابس تمنح للعلماء الموالين للسلطان المتذهبين بمذهبه، فلم نعرف عن علماء مذهب مالك من كان يرتدي مثل تلك الملابس، وإنما كانوا يرتدون الجبة في الأعم والأغلب مع لبس العمامة[3].

أما ملابس علماء الأندلس ومدرسيهم فكانت تختلف عن زملائهم بالمشرق حيث يمتازون في الأندلس بصغر العمامة، وفي أحيان كثيرة لا يلبس العالم العمامة[4].

وهنا يمكن أن نسأل هل كان التعليم المسجدي يتبع طريقة وأسلوباً معينا في التدريس أم أنه لا يلتزم بذلك؟.

قد يتبادر إلى الذهن أن التعليم في المسجد في بلاد المغرب لا يعدو وجود

---

(1) المالكي: رياض النفوس، 1/ 359 ـ 360.

(2) الدباغ، وابن ناجي: معالم الإيمان 3/ 113 ـ 114.

(3) الأنصاري: أبي عبد الله محمد: فهرست الرصاع، ص 134، هامش (6).

(4) ن.م، ص 134، هامش (6).

حلقات يلقي فيها العالم درسه دون مراعاة لطرق التدريس، ومناهجه، وأساليبه، فقد كان المتبع في التدريس يومئذ الطرق التعليمية التالية:

1 ـ **الطريقة الحوارية**: وتنسب إلى سقراط، وتعتمد المناقشة في توليد الأفكار، ومعرفة الحقيقة العامة، وتثبيتها في الخيال، ونعني بالتوليد استدراج الطالب شيئا فشيئا إلى الأفكار الصحيحة بالحوار.

وقد ابتكرت هذه الطريقة لإنماء التفكير بالجدل، وهي إفراز لتطور طرق التدريس.

2 ـ **طريقة التلقين**: كانت هذه الطريقة هي السائدة في الماضي قبل الطريقة الحوارية، حيث كان يلقي المعلم الدرس على التلاميذ ثم يطلب من أحدهم إعادة فحواه بغير صيغته التي أوردها هو ثم يطلب من غيره إعادة ما قاله زميله، وهكذا حتى يتأكد المعلم من فهمهم للدرس.

وكانت عنايتهم موجهة إلى تدريب التلاميذ بضبط الألفاظ، وتنظيم النفس، وتكييف الصوت وسرعة الإلقاء[1].

جـ ـ الاتجاه المذهبي في التعليم بالمسجد:

وإذا كان التعليم في مرحلة الكُتَّاب لا تظهر فيه النزعة المذهبية في توجيه الصبية بوضوح لعدم قدرة الصبية على استيعاب ما يلقى إليهم من أفكار، فإن مرحلة التعليم المسجدي قد تميزت بوضوح إقناع التلاميذ بأفكار من يعلمونهم ولما كانت بلاد المغرب خلال القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي تعيش واقع ثلاث مذاهب مختلفة الاتجاهات، فكيف كان التعليم لدى أصحاب كل مذهب من المذاهب؟.

أولا: السُنَّة:

أغلبهم من أتباع مذهب مالك، وبخاصة بعد أن أيد كثير من الأحناف المذهب الشيعي وساروا في ركابه، ولذا صار كثير من علماء مذهب مالك معلمين

---

(1) الأنصاري: م.س، ص 134.

لأتباع المذهب في المساجد الخاصة أو في بيوتهم سرا[1] وبخاصة عندما أسس العبيديون ديوان الكشف 298هـ / 910م[2] فكان جبلة بن حمود الصدفي (ت 297هـ) يدرس الطلاب بالمسجد سراً دون علم العبيديين[3].

وكذلك كان سعيد بن الحداد، إذ يروى عنه أنه كان يجلس بالمسجد عند المحراب، والطلبة يتلقون عنه العلم[4].

وكان أبو الحسن القابسي قد تحول من إقراء القرآن بالقيروان إلى تدريس الحديث والفقه، وكان يدرس طلاب العلم ممن يعتقد مذهب مالك[5].

وقد كان هؤلاء الفقهاء يقومون بالتدريس بعيدا عن أنظار العبيديين وعيونهم فهذا جبلة بن حمود الصدفي كان يدرس بقصر الطوب حيث يقيم، أو في مسجده سراً[6].

وهذا سعيد بن الحداد كان يلقي الدروس سرا بالمسجد.

أما أبو الحسن القابسي فقد كان يلقي الدروس في علية[7] له إذ يذكر ابن فرحون عن حاتم بن محمد عبد الرحمن التميمي القرطبي (ت 469هـ / 1102م) ذلك بقوله: «كنا عند أبي الحسن القابسي نحو ثمانين رجلاً من طلبة العلم وكنا في علية له، فصعد الشيخ علينا يوما وقد شق عليه الصعود، فقام قائماً وتنفس الصعداء، وقال: «والله لقد قطعتهم أبهري فقال له رجل أندلسي: نسأل الله أن يحييك لنا أيها الشيخ ثلاثين سنة»[8].

---

(1) المالكي: رياض النفوس، 2/ 38.

(2) ابن عذارى: البيان 1/ 162 ويذكر أن عبيد الله المهدي أسند مهمة ديوان الكشف لأبي جعفر هارون البغدادي وعمران بن أبي خالد بن سلام، ومهمتهما التحري عن المخالفين لمذهب الدولة من الفقهاء والمفتين، والقضاة، والمؤدبين.

(3) الدباغ، وابن ناجي: م.س، 2/ 280، المالكي: م.س، 2/ 27 و35 و38.

(4) م.ن، 2/ 315.

(5) ابن بشكوال: الصلة 1/ 157 ـ 158، ابن فرحون: الديباج، ص 109 ـ 110.

(6) المالكي: م.س، 3812.

(7) العلية: عبارة عن غرفة في سطح المنزل تطل على الشارع بحيث تبرز عن جدران البيت.

(8) ابن بشكوال: م.س، 1/ 157، 158، ابن فرحون: م.س، ص 109 ـ 110.

ثانيا: الشيعة:

وهم حكام البلاد الذين سعوا بكل الطرق لحمل الناس على اتّباع مذهبهم وتأييدهم، وقد سبقت الإشارة إلى وسائلهم في ذلك من قبل، وقد كيفوا العلم وبخاصة في الجانب العقدي بما يتمشى وعلم الأئمة، وقصروه في أحيان كثيرة على مجالس الدعوة التي أقامها عبيد الله المهدي والخلفاء من بعده، والتي أطلق عليها مجالس الحكمة التأويلية، وغيرها من مظاهر التعليم عند الشيعة، كما استخدموا المسجد في الدعاية لمذهبهم منذ أول جمعة لقيام دولتهم.

ثالثا: الإباضية: (التعليم عند الإباضية)

أما الإباضية فيمكن الاعتماد على مصدر هام وهو الدرجيني - وإن كان متأخراً - حيث يذكر أن الصبية من أبناء الإباضية كانوا يتعلمون في الكتاتيب حفظ القرآن الكريم والمبادئ الأولى للفقه، وتعلم الفروسية، وبعدها يتجاوز الصبي مرحلة التعليم الأولى، ويشتد ساعده علميا وسنيا ينقل إلى مرحلة التوسع في العقيدة، والفروع والآداب، ويكون ملازماً للشيوخ، وينتقل معهم حتى في سفرهم، وبذلك يكون التعليم عملياً وتربية شاملة[1].

وكانت مواد الدراسة تشتمل على علم التفسير، والحديث، والفرائض، والأصول، والفروع، وعلم اللسان، وعلم النجوم[2].

أما أمكنة التعليم فقد كانت أساساً في حلقات المساجد، فقد ذكر أن أبا نوح (سعيد بن زنغيل) كان ينتصب للتدريس بمسجد (قنطرار)[3].

وقد اهتم الإباضية إلى جانب التعليم المنظم بتعليم الأميين من الكبار أمور دينهم، وكان ذلك يتم إما بطرح الأسئلة على الشيوخ أو أثناء مساهمتهم في

---

(1) الدرجيني: طبقات المشائخ 1/ 177 - 178.

(2) ابن الصغير: ذكر بعض الأخبار في الأئمة الرستميين، ص 117، ويشير إلى عمارة المساجد بتاهرت وإلى التسامح المذهبي الذي كان سائداً وبخاصة في المسجد الجامع بتاهرت.

(3) أبو زكرياء: كتاب سير الأئمة وأخبارهم، ص 237.

حلقات الدرس، وحضورهم المناظرات التي كانت تعقد بين الإباضية ونظرائهم من أتباع المذاهب الأخرى، أو المناظرات التي كانت تعقد بينهم لاختبار إمكانياتهم العلمية.

وكان التعليم عند الإباضية مجانيا يعتمد الرغبة من الطلبة والتطوع من الشيوخ.

في حين كان بعض الموسرين ينفقون على ضعفاء الحال من الطلبة[1].

وكان شيوخ الإباضية يتابعون تلاميذهم حتى بعد انتهاء مدة دراستهم فهذا أحد الشيوخ يبعث إلى أحد تلاميذه يقول له: «... فوددت لقياك للمناظرة والمذاكرة والتفقه في الكتاب والسُّنَّة مع ما يرجى من المشورة في الدين..»[2].

وقد ألزم الطلبة عند الإباضية بلباس خاص تراعى فيه اللياقة وعدم الزخرف الملهي، والاحتشام بحيث يُلبس بكيفية لا تكشف العورة[3].

وأما الثواب والعقاب فتراعى فيه نفسية التلميذ والمخالفة التي ارتكبها بحيث تكون العقوبة من جنس العمل (الخطأ)، وإن كان النظام في جملته يميل إلى الصرامة وتسليط العقوبات البدنية أحياناً تصل إلى درجة الحرمان من الأكل عندما يقصر التلميذ في الحفظ أو الإجابة.

وكان عدد طلاب الحلقة لا يتجاوز العشرة كحد أقصى وأقله إثنان، وهذا العدد يعتبر مثالياً لضمان جودة التحصيل والنتائج.

أما انتقال التلميذ من مرحلة إلى أخرى فلا يتم إلا بعد أخذ الإذن من العريف الأول، وقد قسم الإباضية التلاميذ إلى قسمين:

1 ـ صغار (أصحاب الألواح)

2 ـ كبار (أصحاب الكتب)

---

(1) البعطوري: كتاب علماء نفوسة، ورقة 27.

(2) جناو بن فتى، وعبد القهار بن خلف: أجوبة علماء فزان، ص 33.

(3) الدرجيني، م.س، 1/ 171.

وقد راعى نظام التعليم عند الإباضية الفروق الفردية بين التلاميذ الأذكياء ونظرائهم من المتوسطين والضعاف، فقد سمحوا للمتفوقين من التقدم في التحصيل، وتركوا المجال للمتوسطين للاجتهاد، والأخذ من العلم كل بحسب قدراته الذهنية.

أما الطلاب المتخلفون فيتعلمون حسن الأخلاق، ويعملون على الرفع من مستواهم ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً.

ولا شك في إن نظام التعليم هذا لا يختلف كثيرا عما توصلت إليه التربية الحديثة في الاهتمام بالاذكياء، والأخذ بيد المتأخرين علميا ليكونوا مواطنين صالحين.

كما أن نظام التعليم عند الإباضية في بلاد المغرب به من الدقة والوضوح والحزم، ومراعاة الظروف البيداغوجية والنفسية للتلميذ من نواحي عدة وإن كان لا يخلو من السلبيات التي منها:

أ ـ كثرة إرهاق التلميذ بأوقات الدراسة والعبادة والمراجعة، ولم تراع حصص الترفيه عن النفس المجدد للنشاط، وقد كان اللهو واللعب في القديم مضيعة للوقت حيث كانوا يلزمون الصبي والشاب على حد سواء بجدّ مميت للحيوية، وأحيانا بإرهاقه ودفعه للملل والسأم، رغم مناداة التربويين في ذلك العصر بضرورة الرياضة للأطفال[1]، وتحذيرهم من المضار التي تلحق بالصبي إذا لم يخصص له وقت لمزاولة الرياضة.

ب ـ التركيز على الحفظ أكثر من إعمال العقل في مواد التعليم، وهو عيب يشمل الطريقة التعليمية قديماً، والتي تحد من قدرة التلميذ على الابتكار والإبداع إلا في حدود ضيقة.

جـ ـ الصرامة في تسليط العقوبات البدنية حتى عند عدم الحفظ أو النسيان، وهذا النظام القمعي يجعل التعليم رهبة لا رغبة، مما يؤدى إلى عزوف التلاميذ

---

(1) انظر الغزالي: إحياء علوم الدين 3/ 71، ابن خلدون: المقدمة، ص 449 ـ 450، عياض: المدارك 4/ 232.

عن الالتحاق بالكتاتيب بصورة خاصة[1]، وإن كانت التربية الحديثة لا تلغي مبدأ العقاب البدني عند الضرورة.

أما العلماء الذين قاموا بالتدريس في المساجد فيمكن أن نذكر بعضهم للاستدلال لا الحصر خلال القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي.

1 ـ سعيد بن الحداد: يشير صاحبا معالم الإيمان إلى تصدره للعلم (التدريس) بالمسجد الجامع بالقيروان بالقول عمن رآه: «... وإذا بالمسجد وفيه ملأ من الناس فوقفت على بابه وإذا بالشيخ جالس في المحراب حسبما رأيته والطلبة حوله»[2].

2 ـ محمد بن الفتح المرجي (المؤدب): (ت 335هـ):

كان من المعلمين المتسترين عن أعين بني عبيد فقد ذكر أنه كان يخرج إلى مقبرة باب سلم فيستتر بحايط يقرأ على أصحابه هناك للخوف من بني عبيد لأنهم منعوا من بث العلم وسجنوا العلماء في دورهم[3].

3 ـ أبو الحسن علي (المؤدب) (ت 342هـ):

كان يقوم بالتدريس في مسجد خاص خوفاً من متابعة بني عبيد، وكان يدرس النحو، واللغة وعلوم القرآن، وانتفع به طلاب كثيرون[4].

وإذا كان هذا النظام التعليمي خاصا بالذكور فهل كان للإناث نصيب من العلم والمعرفة؟.

رابعا: تعليم المرأة

حض الإسلام على تعليم المرأة، ودعا إلى حسن تربيتها وتثقيفها، وقد كان

---

(1) ابن سحنون: أدب المعلمين، ص 53 وما بعدها، عياض: المدارك 4/ 232.
وانظر الفصل الذي قدمه ابن خلدون حول أثر الشدة في تعليم الولدان، المقدمة، ص 449 ـ 450.

(2) الدباغ، وابن ناجي: م.س، 2/ 315.

(3) ن.م، 3/ 38 ـ 39.

(4) الدباغ، وابن ناجي: م.س، 3/ 50.

النبي صلّى اللّه عليه وسلّم يخصص جزءاً من وقته لتعليمهن أمور دينهن.

روى البخاري بسنده أن النساء قلن للنبي: «غلبنا عليك الرجال فاجعل لنا يوماً من نفسك فوعدهن يوماً لقيهن فيه فوعظهن وأمرهن»[1].

ومنذ ذلك الوقت أصبح للمرأة مكانة في التعليم أسوة بأخيها الرجل.

وفي بلاد المغرب حظيت المرأة بقدر من العلم، والثقافة، أشارت إليها كتب التاريخ وبخاصة خلال القرنين الثالث والرابع الهجريين، فقد كانت البنات يتلقين العلم في الدُور وقصور الأمراء خلال القرن الثالث الهجري.

أما خلال فترة العبيديين 297 ـ 361هـ / 909 ـ 971م، فإن المصادر لا تذكر أسماء من تفوقن من النساء في مجالات العلم والثقافة، وذلك للسرية التي تُحاط بها قصور العبيديين، ومع ذلك فإن ما أورده المقريزي يدل على اهتمام العبيديين بتثقيف المرأة مذهبيا عندما أشار إلى أن هناك مجالس خاصة بالنساء يتعلمن فيها الحكمة ومبادئ الدعوة[2].

أما في عهد الإمارة الزيرية فقد حظيت المرأة بنصيبها من الثقافة حتى تمكنت من أن تشارك ويؤخذ برأيها في أمور تسيير الدولة في أحرج أوقاتها ومن هؤلاء:

أم ملال:

وإسمها السيدة بنت المنصور بن يوسف الصنهاجي، ولدت ونشأت بقصر المنصورية الذي ابتناه أبوها المنصور على بعد ميل من القيروان، وقد تربت تربية عالية، ونالت حظاً وافراً من العلم والأدب فاقت أخاها باديس فأشركها في تدبير أمور الدولة وأخذ برأيها في سياسة الإمارة، وبخاصة أن الدولة الزيرية قد شهدت في عهده حروباً متصلة، وتوفي على أثرها وهو محاصر لعمه حماد[3]، وكان ابن أخيها الذي تولى الإمارة لا يتجاوز عمره تسع سنوات في ذي الحجة عام 406هـ.

فاتفق الفقهاء والجند والعلماء بأن تكون عمته (أم ملال) وصية عليه،

(1) البخاري: صحيح البخاري 1/ 20 كتاب المعلم.

(2) المقريزي: الخطط 2/ 226.

(3) النويري: نهاية الأرب 24/ 198.

فسارت بالبلاد أحسن سيرة حتى بلغ المعز سن الرشد، وتقلد أمور الدولة معترفاً بصنيع عمته إذ أكرمها عند وفاتها حسبما أورده الرقيق القيرواني ـ الذي شاهد ذلك فقال بأن المعز كفنها بما قيمته مائة ألف دينار، وعمل لها تابوتاً من العود الهندي مرصّعاً بالجواهر وصفائح الذهب، وسمر التابوت بمسامير من الذهب وزنها ألف مثقال، وأدرجت في مائة وعشرين ثوباً، وذرّ عليها من المسك والكافور ما لا حد له، وقلد التابوت بأحدى وعشرين سبحة من نفيس الجوهر[1].

وهكذا بلغت أم ملال بثقافتها وعلمها مبلغ الرجال في تسيير شؤون الدولة لا بل تفوقت عليهم إذ شهد عهد وصايتها على الأمير المعز إخماد الفتنة التي حدثت بفعل انقسام الإمارة، وانشقاق حماد عم باديس وتكوين دولة له في المغرب الأوسط[2].

ولم تكن أم ملال إلا واحدة من بين عدد غير قليل ممن تفوقن بعلمهن وأدبهن من الأميرات والجواري منهم الأميرة أم العلو بنت نصير الدولة باديس، وفاطمة الحاضنة جارية اشتهرت بسعة الإدراك والحكمة، وكذلك أم يوسف حليلة المعز بن باديس، وكانت موفورة العقل والعلم.

ومن ثم يمكن التأكيد على أن المرأة في بلاد المغرب قد حظيت باهتمام خاص، ونالت نصيبها من العلم والثقافة، ولم يكن ذلك قاصراً على الحرائر والجواري من النساء بل تعدتها إلى طبقات المجتمع الأخرى إذ كانت المرأة تتعلم أمور دينها وما يتيسر من آيات القرآن الكريم لمعرفة كيفية الصلاة، وهذا أمر طبيعي، وإن كان المؤرخون المسلمون لا يأتون على ذكره إلا في القليل النادر، ويتم هذا النوع من التعليم ـ في الغالب ـ على يد مؤدبين من المحارم كما يفعل عيسى بن مسكين مع بنتيه وبنات أخيه، وأسد بن الفرات مع ابنته أسماء. وسحنون بن سعيد مع ابنته خديجة، أو عن طريق الاتصال بمن اشتهرن من النساء بعلمهن وثقافتهن، أو في مجالس خاصة كما كان يفعل العبيديون في مجالس

---

(1) كحالة، رضا عمر: أعلام النساء في عالمي العرب والإسلام 2/ 276 وما بعدها، عبد الوهاب، حسن حسني: شهيرات التونسيات، ص 69.

(2) النويري: م.س، 24/ 192 وما بعدها، ابن الأثير: الكامل: 7/ 182، ابن عذارى: البيان 1/ 264 وما بعدها.

الحكمة التأويلية التي كانت تعقد بالقصر، وفي فترة لاحقة زمن الزيريين قبل القطيعة مع العبيديين في مصر.

أما تعليم المرأة عند الإباضية فقد خطا خطوات جيدة حيث اشتهر عدد غير قليل من النساء بالعلم والحكمة. (فالغاية) زوجة أبي القسم يزيد بن مخلد فقيه الحامة[1] كانت تستشير الشيوخ ويستشيرونها في مسائل فقهية[2]، وأخت عمروس ابن فتح كانت تملي عليه مدونة ابن غانم وهو يكتب[3].

كما أن المرأة في جبل نفوسة كانت تحظى بنصيب وافر من العلم، وتسعى للحصول على المزيد فهذه أم زعرور الجيطالية كانت تقول: «من فاته ثلاثة فقد فاته خير الدنيا والآخرة، من فاته الحرث، وحضور مجالس العلم، وجماعة الأخيار»[4].

وقد شاركت المرأة في جبل نفوسة أخاها الرجل في الرأي والمشورة وبخاصة عند الملمات ولنا في سيرة أحداهن وتدعى أم يحيى ما يؤكد قدرة المرأة عند الإباضية على مشاركة أخيها الرجل في تعليم بنات جنسها. فقد كانت أم يحيى تستقبل النساء في بيتها وتعلمهن أمور دينهن.

وقد اشتهرت أم يحيى بأنها كانت كثيرة الحفظ إذ يروى عنها أنها حفظت كتابا بعد أن قرئ عليها، وقالت لمن حولها بعد ذلك: «من أراد أن ينسخ فليكتب»[5].

وعلى الرغم مما في هذا الخبر من المبالغة إلا أنها لا تخلو من معلومة تفيد أن أم يحيى ومثيلاتها في جبل نفوسة كن شغوفات بتحصيل العلم وتعليمه.

وقد كان إصرار المرأة في جبل نفوسة على تحصيل العلم مضرب المثل ولنا

(1) الدرجيني: طبقات المشائخ 2/ 115، أبو زكرياء: السير، ص 206.

(2) ن.م، 2/ 115.

(3) أبو زكرياء: م.س، ص 73.

(4) البغطوري: كتاب علماء نفوسة، ورقة 34.

(5) البغطوري: م.س، ورقة 36.

في قصة أم ماطوس ما يوضح ذلك الإصرار على حضور مجالس العلم رغم معارضة أخيها الذي كان يرقد أمام باب الدار لمنعها من حضور تلك المجالس، فكانت تتركه حتى ينام فتقوم فتفتح الباب وتجاوزه وهو راقد فتمضي وتحضر مجلس الذكر (العلم) ثم ترجع وتجاوزه وتدخل وتغلق الباب كما كان[1].

وهكذا ضربن نساء الإباضية بسهمهن في العلم فكن مثالاً لكفاح المرأة من أجل تحصيل العلم، وقد أتينا بهذه النماذج للتذكير لأن الشواهد على ذلك كثيرة وبخاصة بين نساء الإباضية.

وهكذا كان للمسجد دور بارز في نشر الثقافة انعكست لتشمل الرجال والنساء على حد سواء خلال القرن الرابع الهجري.

خامسا: قصور الخلفاء والأمراء:

يصور لنا القاضي النعمان بن محمد المغربي في كتابه المجالس والمسايرات دور قصور الخلفاء العبيديين في نشر الثقافة عموماً والشيعية على وجه الخصوص فيقول: «لما فتح المعز لدين الله (ص) للمؤمنين باب رحمته، وأقبل عليهم بوجه فضله ونعمته أخرج إليّ كتابا من علم الباطن وأمرني أن أقرأه عليهم في كل يوم جمعة في مجلس في قصره المعمور بطول بقائه، فكثر ازدحام الناس وغص بهم المكان، وخرج احتفالهم عن حدِّ السماع وملأوا المجلس الذي أمر باجتماعهم فيه»[2].

وفي موضع آخر قال النعمان: «وسمعته صلى الله عليه (أي المعز) يقول لبعض الأولياء ما تنظرون اليوم في شيء تنتفعون به؟ ما تقرأون شيئا؟ ما تسمعون شيئاً؟ فكتبوا وكنت قبل ذلك سمعت بعضهم يحرض بعضاً في الاجتماع لقراءة كتاب دعائم الإسلام الذي بسطه المعز لدين الله (صلع) وجعله في مجلس من مجالس قصره، وأباح لهم حتى أحبوا استماعه وقراءته وانتساخه والتعلم منه والتفقه فيه، وقال بعض من حرّض على ذلك: ويحكم أما تخافون إن قصرتم في

(1) ن.م، ورقة 57.
(2) النعمان: المجالس والمسايرات، ص 386.

هذا أن يكون حجة من الله ومن وليه عليكم أن يختبركم فيه. وقد أباحه لكم دهراً طويلاً فيختبركم فيه أو في بعض أبوابه فلا يجدكم حفظتم شيئاً منه ولا انتفعتم به، فيقال لكم: إذا كنتم لم تقوموا بما أعطيناكم من ظاهر دينكم الذي تعبدكم الله بالقيام به فكيف ينبغي لنا أن نعطيكم من باطنه»[1].

وهكذا كان قصر الخليفة العبيدي قد أسهم في تثقيف الدعاة وأتباع المذهب، وأصبح مؤسسة لا غنى عنها لأتباع المذهب الذين كانوا يقسمون أثناء عقد هذه المجالس إلى مجموعات، فقد كان للخاصة مجلس، وللأولياء مجلس وآخر لعوام الناس وآخر للنساء[2].

وأما صورة ما يلقى في هذه المجالس (مجالس الحكمة التأويلية) فإن الداعي يبدأ بحمد الله والصلاة على نبيه والأئمة من نسل علي، ويردفها بشيء من الوعظ والإرشاد، ثم يبدأ في تأويل آية من آيات القرآن وحديث نبوي، وأثر عن الأئمة، ويؤول شيئاً من فرائض الدين العلمية.

وكانت هذه المجالس حسب المقريزي تقام عادة يومي الاثنين والخميس، وتختلف باختلاف الداعي، فمجالس القاضي النعمان في تأويل فقه العبيديين، والمؤيد في الدين يميل في تأويله إلى فلسفة المذهب، أما المجالس المستنصرية فتلقى على المبتدئين في الدعوة[3].

وفي عهد المعز لدين الله أيضا كان يجمع في قصره بعض أصحاب المذاهب المختلفة، وبخاصة من الإباضية والمعتزلة فيثير بينهم بعض المسائل إذ يشير أبو زكرياء إلى ذلك بقوله: «. . . . بلغنا أن أبا تميم كان يرسل إلى أبي نوح يناظر بين يديه المخالفين»[4].

وكان المعز لدين الله يجمع في مجلسه بعض أصحاب المذاهب كالإباضية،

---

(1) النعمان: م.س، ص 305 ـ 306.

(2) المقريزي: الخطط 2/ 226.

(3) حسين، محمد كامل: في أدب مصر الفاطمية، ص 34، وانظر النماذج التي ساقها لمجالس الدعوة، ص 34 وما بعدها.

(4) أبو زكرياء: كتاب سير الأئمة وأخبارهم، ص 226.

والمعتزلة يتناظرون بين يديه ويتطارحون المسائل فيما بينهم[1].

أما قصور الأمراء الأدارسة فقد أطلعنا البكري على بعض مجالسها عند حديثه عن بعض أمرائها نقلا عن النوفلي بقوله: «كان يشهد مجلس يحيى بن إدريس العلماء والشعراء، وكان أبو أحمد الشافعي من جلسائه وممن يتكلم عنده في العلم، وكان ينسخ له عدة من الوراقين وينتجعه الناس من الأندلس وغيرها فيحسن إليهم جميعاً وينصرفون»[2].

وكان أحمد بن إدريس المعروف بالكرني يعقد المجالس في قصره، ويحضر عنده الأدباء والشعراء وكان ممن يحضر عنده بكر بن حماد التاهرتي[3]. وكان ولاة طرابلس يعقدون مجالس العلم في قصورهم فيجمعون حولهم الأدباء والعلماء والفقهاء، وهي سنّة سار عليها الولاة منذ أيام الدولة الأغلبية[4].

والواضح أنه ما من أمير إلا وكان له مجلس خاص به، وإن اختلفت تلك المجالس باختلاف أمزجة الأمراء والحكام واتجاهاتهم الفكرية والثقافية، فإذا كان الخلفاء العبيديون يؤكدون في مجالسهم على الدعوة لمذهبهم، وحق الأئمة في الخلافة فإن الأمراء الآخرين كثير ما يجمعون في مجالسهم أهل العلم والأدب والفن، وتظل السمة العامة لتلك المجالس هي التقاء العلماء والشعراء وذوي المواهب، وإثارة القضايا والمسائل الفقهية والعلمية والقضايا الفكرية عموماً بينهم بالمناقشة والنقد.

وقد حذا الزيريون حذو العبيديين في جمع المتناظرين من المذاهب المختلفة للمناظرة بين يدي الأمير إذ يشير أبو زكرياء إلى ذلك بقوله: «... وكان أبو نوح... عالما بفنون المناظرة والردّ على أصحاب المقالات، فاجتمع ذات مرة مع أبي حمو بين يدي المنصور (ابن بلكين) فتناظرا»[5].

(1) ن.م، ص 227.
(2) البكري: المغرب، ص 132.
(3) ن.م، ص 130.
(4) ابن الأبار: الحلة السيراء 1/ 180.
(5) أبو زكرياء: م.س، ص 238.

وهكذا كانت مجالس الخلفاء والأمراء، وإن لم تكن مؤسسات علمية بالمعنى الصحيح ـ تجمع كبار العلماء والأدباء والشعراء وغيرهم، وكانت محكا لإبراز نبوغ أصحاب العقول المختلفة. فكانت قصور الخلفاء والأمراء خلال القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي تسهم بنصيب وافر في إثراء الثقافة الإسلامية، وإذكاء روح الحركة العلمية، وهي بذلك لا تقل أهمية عن المؤسسات العلمية التربوية الأخرى، ولعل ظروف الحياة في القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي، وما صحبه من تقدم علمي وازدهار ثقافي قد ساعد على ظهور تلك المجالس، كما أن ظهور الآراء والمذاهب المختلفة، ودخول عناصر غير عربية في الدين الإسلامي قد أثرى إلى حد كبير الحياة الثقافية، وبدا وكأنه صراع بين الثقافات الوافدة وبين الثقافة الإسلامية.

وقد اختلفت مجالس قصور الخلفاء والأمراء في طبيعتها عن المجالس العلمية الأخرى فظهرت فيها روح الانضباط والتنظيم ومستوى الحاضرين من العلماء فهي تختلف في هذه الناحية عن مجالس العلماء في المساجد والمنازل أو غيرها، والتي كانت تتميز بكل ألوان الحرية والمرونة حيث كان من حق الدارس أن ينضم لأية حلقة شاء، وأن يتلقى العلم على أي شيخ أراد، وأن ينتقل بكامل حريته من حلقة إلى حلقة، وأن يسأل ويناقش، وأن يتبسط في الحديث بغير كُلفة أو قيد، فقد كانت مجالس القصور تختلف في طبيعتها عن ذلك فليس لحاضرها أن يذكر شيئا إلا ما يسأل عنه، أو يورد قولا أو اختبارا أو مطالعة إلا ما استأذن فيه، وسبيله أن يخفض صوته في حديثه أو محاورته، ولا يرفعه إلا بقدر السماع الذي لا يحتاج معه إلى استفهامه، واستعادته، وأن يتجنب إيراد حكاية تستمحل أو لفظ يسترذل[1].

وقد تميز القرن الرابع الهجري بأن الخلفاء والأمراء والوزراء يَعدون أنفسهم حماة للعلم ويرون أن قصورهم يجب أن تكون مراكز تشع منها الثقافة والمعرفة.

وفي بلاد المغرب كان الخلفاء العبيديون يرون أن الإمام هو مصدر المعرفة ولا معرفة غير معرفة الإمام وتوجيهاته.

---

(1) انظر حول أدب المجالس بين يدي الخلفاء العبيديين، النعمان: كتاب الهمة في آداب اتّباع الأئمة، ص 104 وما بعدها.

ومن ثمّ أصبحت قصور الخلفاء والأمراء مثابة يلتقي فيها العلماء والأدباء والشعراء مفاخرين بذلك أمراء وخلفاء الأقطار الأخرى في الثروة العلمية والأدبية كما يفاخرون بعظمة الجند وعظمة المباني، ويستدل على ذلك بما قاله المعز لدين الله العبيدي عندما اصطحب معه شاعره، محمد بن هانيء الأندلسي، وأخبر بموته قال: «هذا الرجل كنا نرجو أن نفاخر به شعراء المشرق فلم يُقدر لنا ذلك»[1].

سادسا: خزائن الكتب (المكتبات العامة والخاصة)

أ ـ المكتبات العامة:

حرص الناس منذ القدم على الاحتفاظ بما دونوه من أخبارهم وأعمالهم وعلومهم لأنهم دونوه رغبة في توثيقه والمحافظة عليه.

وقد أطلق على المكان الذي يحتفظون فيه بتلك المخطوطات اسم خزانة الكتب أو المكتبة، والتي يرجع تاريخ تأسيسها إلى عهود سحيقة.

ولعلَّ أول من أنشأ المكتبة هم البابليون منذ حوالي 1700 سنة قبل الميلاد[2].

أما خزائن الكتب (المكتبات) عند المسلمين فقد كانت تحتوي خلال القرن الأول ونصف القرن الثاني للهجرة على ما دونه المسلمون من كتب دينية ضمت المصاحف وكتب الأشعار، والأخبار والأمثال المكتوبة على الرقوق، والجلود أو نحوها.

ولما كانت خزائن الكتب إحدى الدعامات المساعدة في نشر الثقافة بما تحتويه من كتب يطالعها الخليفة لتنمية معلوماته وقدراته الثقافية، كما أنها تدعم حركة التحصيل العلمي بما تحتويه من كتب قيمة في مختلف العلوم تمكّن الطلاب من الاطلاع والاستفادة العلمية، وهي بالإضافة إلى ذلك دليل واضح على مقدار تقدير الناس للعلم والتعلم في ذلك العصر، ومن ثَمَّ عني الخلفاء بجمع أكبر عدد من الكتب، والحصول على أندر المؤلفات في جميع العلوم.

---

(1) ابن خلكان: وفيات الأعيان 4/ 422.

(2) زيدان، جرجي: تاريخ التمدن الإسلامي 3/ 227.

وفي بلاد المغرب حرص العبيديون على جمع الكتب وخزنها إذ يطالعنا بعض المؤرخين[1] أن عبيد الله المهدي عميد العبيديين، ومؤسس دولتهم حمل معه من سلمية عِدة كتب وملاحم لآبائه ولكنها سرقت منه خلال رحلته من المشرق إلى المغرب في مكان يعرف بالطاحونة بالقرب من طرابلس، وقد حرص العبيديون على استعادة تلك الكتب، وتم لهم ذلك أثناء حملة القاسم بن عبيد الله المهدي لغزو مصر عام 301هـ[2].

وقد ساعد على عظم مكتبة العبيديين حصولهم على كتب كثيرة ونادرة كانت تحتويها دار الحكمة الأغلبية، وخزانة الكتب بتاهرت والتي تعرف بالمعصومة[3]، إضافة إلى رغبة العبيديين في اقتناء الكتب النادرة لمنافسة الدولة العباسية في بغداد، والأمويين في الأندلس، ومن ثَمَّ أصبحت خزانة الكتب العبيدية تحتوي آلاف الكتب النادرة جلبوها من بغداد ومن غيرها، كما شجعوا حركة البحث والتأليف ونسخ الكتب ومعارضتها ونقدها، وكتابة الذيول عليها، كلُّ ذلك تزامن مع انتشار خزائن الكتب في بلاد العالم الإسلامي، وأدرك المسلمون فوائدها.

وإذا كنا قد أشرنا إلى خزائن الكتب العبيدية في سياق الحديث عما كان يدور في قصورهم من حلقات علمية تخص أتباعهم، فإن مكتبة جامعة القرويين بفاس قد حوت العديد من الكتب النادرة كما أشار إلى ذلك بعض المؤرخين[4]، على أن النواة الأولى للمكتبة في مدينة فاس كان المسجد وبخاصة مسجد الأندلسيين، ومسجد القرويين، ولعل الباعث على ذلك تلك الحركة العلمية وما نشأ عنها من تيارات واتجاهات سياسية ومذهبية كانت النواة الأولى لتكوين المكتبة التي جمعت بين جدرانها المصادر الضرورية للاستدلال على فكرة أو مذهب من

---

(1) ابن عذارى: البيان 9/ 170، ابن الأثير، الكامل، 6/ 129.

(2) الطبري: أبي جعفر محمد بن جرير: تاريخ الرُسل والملوك 10/ 148.

(3) الباروني: الأزهار الرياضية 2/ 293، ويذكر أن العبيديين استباحوا (المعصومة) وأخذوا ما فيها من الكتب الرياضية والصنائع وغيرها من الفنون الدنيوية، وأحرقوا الباقي، ومن ثم فقدت كتب المذهب الإباضي.

(4) الكتاني، محمد إبراهيم: حظ القرويين في الدفاع عن السيادة المغربية، مجلة دعوة الحق، عدد 4 السنة 4 يناير 1961م، ص 17 ـ 18.

طرف المتجادلين الذين يتناظرون في الغالب داخل المسجد باعتباره المركز الأول للجدل الفكري، ومن المساجد انتشرت المكتبات لتشمل قصور الخلفاء والأمراء والعلماء والمهتمين بجمع الكتب[1].

كان حرص العبيديين على اقتناء الكتب وجمعها والمحافظة عليها من السمات البارزة في عهدهم، فقد روي عن المنصور بالله ثالث الخلفاء العبيديين أنه بعث إلى جوذر الصقلبي رسالة يقول له فيها: «بعث إليك كتبي وكتب الأئمة آبائي الطاهرين، وقد ميزتها فأقررها عندك مصونة من كل شر فقد وصل الماء إلى بعضها فغير فيه، وما من الذخائر شيء هو أنفس عندي منها فامر محمدا كاتبك ينسخ لك منها ثلاث كتب ففيها من العلوم والسير ما يسرك الله به»[2].

فهذا دليل على شدة العناية بكتب الأئمة، وهي كتب الدعوة والمحافظة عليها ولا شك أن هذه الكتب التي يعتقدون أهميتها كانت تحفظ في خزائن القصر فلا يقربها إلا الأئمة والدعاة فقط.

وأما المكتبات التي عبّر عنها المسبحي بالبرانية وأوردها المقريزي فالمعتقد أنها كانت كالمكتبات العامة في عصرنا الحاضر، وبخاصة في تلك الأيام التي تجمع فيها الناس لسماع مجالس الحكمة التأويلية[3].

على أن اهتمام العبيديين لم يقتصر على جمع كتب الأئمة والمحافظة عليها من التلف ونسخها بل تعدتها إلى جمع النادر من الكتب في مختلف العلوم والمعارف.

ومن الأمثلة على ذلك ما ذكره المسبحي، ونقله المقريزي أن عدة الخزائن التي برسم الكتب في سائر العلوم بالقصر أربعون خزانة بعضها داخل القصر لا يتوصل إليها أحد، وبعضها في خزائن القصر البرانية، وكانت هذه الخزائن تشتمل على مجلدات في كل فن من الفنون، فمن الفقه على سائر المذاهب إلى نحو ولغة

(1) ابن الخياط، نزهة: مكتبة جامع القرويين عبر التاريخ، المجلة المغربية للتوثيق والمعلومات عدد 3، تونس، مارس 1985م، ص 10.

(2) الجوذري: سيرة الأستاذ جوذر، ص 53.

(3) المقريزي: الخطط 2/ 254.

وكتب حديث وتاريخ وتنجيم وروحانيات غير المصاحف الكثيرة، ويقال إن العزيز بالله (ابن المعز لدين الله) والمتولي الخلافة بعده مباشرة (365 ـ 386هـ / 975 ـ 996م) ذكر عنده كتاب العين للخليل بن أحمد الفراهيدي فأمر خازن دفاتره ـ لعله أمين مكتبته ـ فأخرج له من خزائنه نيفاً وثلاثين نسخة من كتاب العين منها نسخة بخط الخليل بن أحمد نفسه، وحمل إليه رجل نسخة من تاريخ الطبري اشتراها بمائة دينار فأمر العزيز خازنه فأخرج له من الخزانة ما ينيف عن عشرين نسخة منها نسخة بخط ابن جرير...»[1].

ولا شك أن هذا الكم الهائل من كتاب العين، وتاريخ الطبري لم تكن قد تم جمعها في عهد العزيز بالله وحده، ولكن كان للدور المغربي نصيب كبير من هذه الكتب بداية من عهد عبيد الله المهدي، وانتهاء بعهد المعز لدين الله، وبخاصة أن العبيديين لم يتركوا ببلاد المغرب شيء إلا حملوه معهم.

ب ـ المكتبات الخاصة:

تنافس العلماء في بلاد المغرب في تأليف وجمع الكتب وتدوينها، وقد أدى ذلك إلى تكوين مكتبات خاصة كانت عامرة بعدد كبير من الكتب نذكر منها:

1 ـ مكتبة: أبي محمد عبد الله بن قاسم مسرور التجيبي المعروف بابن الحجام (ت 346هـ).

كانت تحتوي مكتبته العديد من الكتب التي قام بتدوينها، وقد قدرت الكتب التي كان يمتلكها بسبعة قناطير[2] وعدها آخرون بتسعة قناطير[3] كلها بخط يده حاشا كتابين، وقد حبس جميعها فلما توفي أخذ أكثرها السلطان العبيدي، لأنه لم يكن له ورثة، ولم ينتفع الناس منها إلا بما وهبه هو لأبي محمد بن أبي زيد، إذ يروى أنه قسمها ثلاثا عندما أشار إليه أصحابه، فأعطى ابن أبي زيد الثلث وأعطى آخر الثلث، وأعطى ثالثاً الثلث خوفاً من السلطان ففعل، ولكنه تراجع إذ إنه لم يستطع فراقها، وعندما سأله أصحابه قال: «ما نمت البارحة لما فقدت كتبي!

---

(1) المقريزي: 2/ 253 ـ 254.

(2) الدباغ، وابن ناجي: معالم الإيمان 3/ 58.

(3) ابن فرحون: الديباج المذهب، ص 135.

رذُوها عليَّ، فردوا عليه الثلثين، ولم يبق إلا ما أخذ منه ابن أبي زيد، وانتفع الناس به. . . »[1].

وعند وفاته أخذ العبيديون الثلثين اللذين كانا عنده.

2 ـ مكتبة: أبي جعفر أحمد بن إبراهيم بن أبي خالد (ابن الجزار): (ت 369هـ).

سجل لنا ابن جلجل، وابن أبي أصيبعة، وابن صاعد الاندلسي، وآخرون ما ألفه ابن الجزار القيرواني من كتب لم تكن قاصرة على تخصصه، فقد ألف علاوة على كتب الطب والصيدلة في علم التاريخ والجغرافيا وفي كتب التراجم والطبقات، وقد ترك لنا حسب ابن أبي أصيبعة خمسة وعشرين قنطارا من كتب طبية وغيرها[2]، من المخطوطات الزاخرة بنوادر كتب القدامى، ومعاصريه من الأطباء والفلاسفة وغيرهم من المشاهير.

ولا شك في أن هذا الكم الهائل من الكتب كانت في مكتبة ابن الجزار دون أن نعلم كيف كان ينظم مكتبته هذه لأن أصحاب طبقات الأطباء لم يشيروا ولو بإشارة عابرة إلى ذلك غير أنهم ذكروا أنها كانت كثيرة بلغت خمسة وعشرين قنطاراً، وهو عدد هائل من الكتب كانت تحتويه مكتبة خاصة.

على أننا لا نستبعد وجود مكتبة خاصة عند علماء آخرين فالقاضي النعمان على سبيل المثال بلغت مؤلفاته وحدها أكثر من أربعة وأربعين كتاباً كان بعضها يضم أجزاء كثيرة، ولا شك أنه كان يمتلك ـ على الأقل ـ نسخة واحدة من كل مؤلف، كما كان يودع في المكتبة العامة كتاباً آخر وفي مكتبة القصر نسخاً آخرى، لأن حركة النسخ في تلك الأيام كانت معروفة ومتبعة، والشاهد على ذلك ما أوصى به الخليفة العبيدي الثالث المنصور بالله كاتبه جوذر عندما أرسل إليه كتب آبائه وقال له: «. . . . فأمر محمدا كاتبك ينسخ لك منها ثلاث كتب»[3].

---

(1) الدباغ، وابن ناجي: م.س، 3/ 58.

(2) ابن أبي أصيبعة: طبقات الأطباء، ص 481.

(3) الجوذري: سيرة الأستاذ جوذر، ص 53.

كما أن علماء آخرين اشتهر عنهم كثرة التأليف لا يستبعد أن تكون لهم مكتبات خاصة كمحمد بن أبي زيد القيرواني، وأبي الحسن القابسي ومن في طبقتهما من العلماء الذين أخذوا على عاتقهم كثرة التأليف في شتى فنون العلم لمواجهة التشيّع العبيدي من جهة، ولجعل تلك الكتب أداة للمحاجة والإقناع عند الاحتكام في مسألة من المسائل التي تطرح عادة أثناء الحوار والمناظرة بين العلماء أو بين علماء مذهب مالك وأصحاب الاتجاهات الفكرية الأخرى من الإباضية أو الشيعة أو المعتزلة وغيرهم.

سابعا: الرباطات ودورها الثقافي:

الرباط في اللغة هو مكان اجتماع الفرسان[1] تأهباً لرد الحملات التي تُشن على الثغور، وهو في الحق مكان ديني حربي اختص به المسلمون، ويحتوي ـ بعض الأربطة ـ بيوتاً للسكن ومستودعاً للسلاح والمؤنة وبرجاً للإشارة.

وإذا تصفحنا بعض كتب اللغة والحديث لمعنى كلمة رباط فإننا نجد أن مدلولها في الإسم (رباط) هو ما يشد به، وبمعنى المصدر (الرباط ـ والمرابطة) تعني المواظبة كما تعني في معناها الخاص ملازمة ثغر العدو[2].

وأما في كتب الحديث فهي تعني الانفراد والاعتزال وقصر الرباط على الجهاد والحرص على الشهادة[3].

وفي ذات التعريف (الرباط) اصطلح الفقهاء على أنه احتباس النفس في الجهاد والحراسة[4].

وأما المتصوفة فلهم رأي آخر في تعريف الرباط بأنه الموضع الذي تلتزم فيه للعبادة[5] من التعريفات السابقة يمكن استخلاص أن دور الرباط هو دور مراقبة

(1) الزاوي، الطاهر: مختار القاموس، مرتب على طريقة مختار الصحاح، والمصباح المنير، ص 236.

(2) الزبيدي، محمد مرتضى: تاج العروس، مادة، ر،ب،ط، 16/ 228 و304.

(3) مسلم، صحيح مسلم 13/ 34 باب فضل الجهاد والمرابطة.

(4) ابن مرزوق: المسند، مخ،خ،ع، رقم 111، ورقة 27.

(5) ن.م، ورقة 275.

تحركات العدو ورصدها على طول الساحل، وكذلك يعد مكانا للتعليم والعبادة بسبب أن المرابطين أغلبهم من العلماء وطلبة العلم، والعُباد، والمتصوفة.

وقد اختلف الجغرافيون بصورة خاصة حول التسمية واحتفظوا بالمدلول، فمن تلك التسميات إضافة إلى الرباط ما يلي:

أ ـ المحرس: لعل هذه التسمية تعني الحراسة، وتأمين الطريق، فرباط المنستير كان مقراً ومقاما للصالحين والعلماء والفقهاء الحارسين فيه، وقد سمي أيضا محرس[1].

وهذا يقودنا إلى معرفة المرادف لكلمة رباط وهي محرس، إذن الرباط هو المحرس والمحرس هو الرباط.

ب ـ القصر: أما الجغرافي الإدريسي الذي كتب كتابه نزهة المشتاق في اختراق الآفاق عام 548هـ فإنه ذكر بدل الرباط والمحرس كلمة قصر، وحصن، وفرق في ذات الوقت بين هاتين الكلمتين فاعتبر الأبنية الساحلية المحصنة قصورا، أما الأبنية الداخلية المحصنة فسماها حصونا.

ومن القصور ما يكون بقايا لمدن كبيرة مندثرة مثال ذلك ما قاله عن مدينة لبده الأثرية القديمة، وقال إنه لم يبق منها إلا قصران كبيران، وفي موضع آخر عند ذكر مدينة إجدابيا يشير إلى أنه لم يبق بها إلا قصران في الصحراء، كما ذكر قصر طلميثه، وقصر توكره.

ومما أورده الإدريسي يمكن أن نستخلص أن القصر عبارة عن حصن متوسط المساحة، وقد يكون حصنا كبيرا، ويقترن عادة ببناء برج لإيقاد النار في أعلاه[2].

أ ـ توزيع الرباطات في بلاد المغرب:

إذا حاولنا استعراض توزيع الأربطة، والمحارس، والحصون، والقصور في بلاد المغرب بداية من شرقها إلى غربها فإنه يمكن القول إن وجود هذه الأربطة

(1) مجهول: كتاب الاستبصار في عجائب الأمصار، ص 120.

(2) الإدريسي: نزهة المشتاق، ص 64 ـ 65.

كثغور إسلامية متقدمة لمواجهة العدو التقليدي للأمة الإسلامية، وهي الدو البيزنطية ثم النورمان من بعدهم، فإن هذه الأربطة قد شيّدت منذ زمن مبكر.

وما دمنا نتحدث عن بلاد المغرب فإن مدينة طرابلس كانت حصناً منذ ع 46هـ[1]، وأن مدينة درنه كانت رباطاً بحسب ما نعرفه عن أخبار زهير بن قيس البلوي، الذي استشهد فيها هو وعدد كبير من أصحابه عام 69هـ[2].

على أن رباط مدينة طرابلس قد بناه الوالي العباسي هرثمة بن أعين في وقد متزامن مع رباط المنستير الشهير عام 180هـ.

أما باقي الحصون (الأربطة) فحسب الإدريسي هي قصور[3] مدينة طرابلس 2 ـ قصر الصياد 3 ـ قصر غرغره ـ 4 ـ قصر البنداري ـ 5 ـ قصر سنان ـ 6 ـ قصر سريه ـ 7 ـ قصر عسفلان ـ 8 ـ قصر مركيا ـ 9 ـ قصر بني ولول ـ 10 ـ قصر كوطين ـ 11 ـ قصر صالح ـ 12 ـ قصر الشماخ ـ 13 ـ قصر بني خطاب ـ 14 قصر جرجيس ـ 15 ـ قصر الهرى ـ 16 ـ قصر بني دكومين ـ 17 ـ قصور الزارات وهي ثلاثة تلي طرف جزيرة جربة ـ 18 ـ راس الأدوية ـ 19 ـ قصر الجوف ـ 20 قصر امرود ـ 21 ـ قصر بني مأمون ـ 22 ـ قصر الزجونه ـ 23 ـ قصر بن عيشون 24 ـ قصر قابس[4].

هذه القائمة كما أوردها الإدريسي خلال القرن السادس الهجري من طرابلس إلى قابس دون أن يذكر مدينة صبره التي تعتبر الرباط رقم (25)[5].

وإلى الشرق من طرابلس حتى مدينة سرت إذا حذفنا نقطة الابتداء ونقطة الانتهاء فهي سبع قصور حسب الإدريسي، وحسب ابن خرداذبه الذي كتب قبله بقرن من الزمن فهي تسع قصور حيث يختلف مع الإدريسي في قصرين ربما

---

(1) ابن حوقل: صورة الأرض، ص 71.
(2) ابن عذارى: البيان، 1/ 33.
(3) ابن عذارى: م.س، 1/ 89.
(4) انظر الإدريسي: م.س، ص 95 ـ 96.
(5) شعيرة، محمد عبد الهادي: الرباطات الساحلية الليبية الإسلامية (ليبيا في التاريخ) الجامعة الليبية كلية الآداب، المؤتمر التاريخي، 16 ـ 23 مارس 1968، ص 234 ـ 240.

اندرسا على عهد الإدريسي، ولم يعد لها أثر، وهذان القصران هما، وادى الرمل ـ على عشرة أميال من طرابلس شرقا ثم قصر القرنين الواقع غرب سرت ببضع أميال، أما القصر الذي اختلفا في اسمه فهو قصر مغمداش حسب ابن خرداذبه أو قصر الأصنام، بحسب الإدريسي، وهذه القصور هي ـ 1 ـ قصر وادي الرمل ـ 2 ـ قصر المجتني ـ 3 ـ قصر ورداسه ـ 4 ـ قصر رغوغا ـ 5 ـ قصر تاورغا ـ 6 ـ قصر المنصف ـ 7 ـ قصور حسان ـ 8 ـ قصر مغمداش ـ حسب ابن خرداذبه ـ وحسب الإدريسي ـ قصر الأصنام ـ 9 ـ قصر القرنين، ومنه إلى سرت.

وقد أورد الإدريسي قائمة أخرى للقصور بين لبدة وطرابلس[1] وهي ـ 1 ـ قصر رأس قاليوشا ـ 2 ـ قصر الكتاب ـ 3 ـ قصر بني غسان ـ 4 ـ قصر مصب وادي لادس ـ 5 ـ قصر طرف رأس الشعراء ـ 6 ـ قصر شريكس ـ 7 ـ قصر قرطيل المسن.

أما القصور بين سرت ومدينة سلوق شرقاً فهي:

ـ 1 ـ قصر العبادي ـ 2 ـ قصر اليهودية ـ 3 ـ قصر العطش ـ 4 ـ قصر مفهوسه ـ 5 ـ قصر بئر الغنم ـ 6 ـ قصر الفاروخ ـ 7 ـ قصر حرقره، وتكتب حرقوه أيضاً ـ 8 ـ قصر برسمت ـ 9 ـ قصر سلوق[2].

ويضيف الإدريسي عدداً من القصور الواقعة شرق مدينة لبدة الليبية وهي ـ 1 ـ قصر بني حسن ـ 2 ـ مرسى باكرو ـ 3 ـ قصر هاشم ـ 4 ـ قصر سامية ـ 5 ـ سويقة ابن مشكورد[3].

وإذا حصرنا ما ذكره الإدريسي من قصور واقعة بين مدينة طرابلس وسلوق مروراً بمدينة لبده وسرت، واجدابيا، فإن هذه القصور تبلغ 38 قصراً.

وإن مدينة سلوق تعتبر ملتقى التجار والمسافرين، فمنها طريق يصل إلى اجدابيا، وآخر يصل إلى مليته والأبيار (بنغازي الحالية) ومنها إلى مدينة برقة

(1) انظر الإدريسي: م.س، ص 96 ـ 97.

(2) ن.م، ص 101.

(3) ن.م، ص 97.

(المرج الحالية) ومنها طريق يصل إلى طلميثه، وهي ثغر عامر بالناس والمراكب تقصد إليه من الاسكندرية.

وبعد أن عدّد الإدريسي كلّ هذه القصور اكتفى بأن قال: «وعلى ساحل البحر الشامي - ويضم سواحل ليبيا، من القصور جمل لا يحيط بها التفصيل»[1].

وقد اكتفى الإدريسي بذكر عدد قليل من الحصون في أقصى الجزء الشرقي من بلاد المغرب وهي:

1 - قصر عقبة السلم - 2 - مرسى عمارة - 3 - الملاحة - 4 - قصر لكة - 5 - قصر طبرقة - 6 - مرسى رأس تبنى - 7 - البندرية - 8 - قصر لخم - 9 - طرف التعدية.

وخلاصة القول عند دراسة القصور الموجودة في المسافة بين طرابلس - وقابس مثلا أن عددها 25 قصرا، وأن القصور بين طرابلس وسلوق عددها 38 قصرا، وإذا قدرنا أن المسافر أو الحاج أو طالب العلم كان يمر بين كل مرحلة وأخرى بقصور قائمة على البحر كانت مأوى للمسافرين على مختلف مشاربهم، فلا يستبعد أن تكون تلك القصور عامرة بالعلماء والزُهاد والعُباد والحُجاج وغيرهم، كما أن هذه القصور كانت تمثل علاوة على دورها كمؤسسات علمية جبهة بحرية لمراقبة الأعداء، ورصد تحركاتهم البحرية، وقد ساعد على ذلك وجود الأبراج تعلوها النيران بحيث أصبحت هذه القصور (الأربطة) تمثل خطاً دفاعياً عامراً بالمرابطين علماء ومجاهدين وعباداً[2].

أما ابن حوقل فإنه يتحدث باقتضاب عن الرباطات الموجودة في طرابلس عند قوله: «. . . . بها الكثير من الرباطات»[3].

وأهمية ابن حوقل أنه زار بلاد المغرب خلال القرن الرابع الهجري، فهو شاهد عيان يطلعنا خلال ذلك عن بعض الأربطة إذ يقول عن رباط سوسة مثلا: «. . . . وبين المهدية وسوسة رباط يسكنه أمة من الناس على مرّ الأيام

(1) الإدريسي: م.س، ص 97.
(2) شعيرة، محمد عبد الهادي: م.س، ص 247.
(3) ابن حوقل: صورة الأرض، ص 72.

والساعات، يعرف بالمنستير، ويقصده أهل إفريقية لوقت من السنة فيقيمون به أياما معلومة، ويحضر بفاخر الأطعمة ونفيس المأكل، ويقيم به جمعهم مدة ثم يتفرقون»[1].

وهذا يقودنا إلى ما ذكره البكري من أن الشيعة كانوا يحتفلون فيه (رباط المنستير) في يوم عاشوراء، ويقول: إن به موسماً عظيماً يجتمع فيه الكثير من الناس[2].

ولكن رغم العدد الهائل من الحصون أو الربط الموجودة على امتداد السواحل المغاربية فهل تتوفر في هذه الأربطة إمكانية العيش والتعليم والإقامة؟.

لقد ذكر الجغرافيون العرب وصفاً لبعض هذه الأربطة وهو وصف لا ينطبق على جميعها فالبكري عندما يتحدث عن طرابلس يقول إن بها رباطات كثيرة يأوي إليها الصالحون، ويأخذ من بينها نموذجاً لأشهرها وهو مسجد الشعاب[3].

ويصف البكري ـ نقلا عن محمد بن يوسف الوراق، رباط المنستير فيقول: «... وهو قصر كبير عال داخله ربض واسع في وسط حصن ثان كبير كثير المساكن والمساجد والقصاب العالية طبقات بعضها فوق بعض، وفي القبلة منه صحن ثان منيع فيه قباب عالية متقنة البناء تنزل حولها النساء المرابطات تعرف بقباب جامع»[4].

وما أورده البكري نقلاً عن الوراق يقودنا إلى استنتاج أن رباط المنستير من الأربطة التي تقوم بمهام كثيرة، فقد انطلقت منه كتائب الفتح الإسلامي نحو صقلية في عهد الأغالبة، وهو كذلك مؤسسة تعليمية وفق الإمكانيات المتاحة به كما كانت النساء المرابطات اللائي يقمن بأعمال التمريض وقت الحروب يتلقين شيئا من العلم أثناء السلم.

ويعتبر رباط المنستير سابق الذكر من أكثر الأربطة شهرة لما قام به من دور

---

(1) ن.م، ص 74.

(2) البكري: المسالك والممالك 2/ 642.

(3) ن.م، 2/ 653.

(4) ن.م، 2/ 642.

مهم في فتح صقلية.. وتم الاهتمام به زمن بني عبيد الذين كانوا يقيمون فيه احتفالات عاشوراء[1].

ثم كان هناك رباط قرطاجة المدينة الأزلية، ورباط بنزرت الذي لعب دوراً في الجهاد ويعطي الدباغ معلومات عن رباط قصر لمطة[2]، ويقول إنه يدخل في جملة الرباطات المعتبرة والذي تم تأسيسه خلال القرن الثالث الهجري.

أما قصر الطوب فقد كان يقوم به عدد من الصلحاء والعلماء من بينهم أبو عثمان سعيد بن إسحاق[3] ثم رباط سوسة ويُعرف بمحرس الرباط، وهو مأوى للصالحين[4].

على أن انتشار الرباطات قد شمل سواحل بلاد المغرب جميعها، فبالإضافة إلى ما سبق ذكره من الأربطة والحصون والمحارس يوجد أعداد أخرى منها رباط مرسى مغيلة، ورباط مدينة شرشال الذي يقول عنه البكري: «أنه يجتمع به خلق كثير»[5]، ثم رباط قصر أبي الصقر[6].

أما منطقة أقصى بلاد المغرب فقد كانت تحتوي عدداً كبيراً من الأربطة من بينها رباط أصيلة الذي اعتبره البكري من الأربطة التي كانت تؤدي دوراً في الجهاد في مواجهة النورمان (المجوس) ودوراً تعليمياً ثقافياً[7].

وكذلك رباط اسبرتيل (اشبرتال) والذي يبعد عن أصيلة بحوالي ثلاثين ميلاً[8] ثم رباط أغمات[9] ورباط قوز[10].

(1) ن.م، 2/ 642.
(2) لمطة: ضاحية من ضواحي سوسة اشتهرت بمنسوجاتها القطنية، أما رباطها فقد بناه أبو إبراهيم أحمد عام 245هـ، انظر الدباغ: وابن ناجي، معالم الإيمان 2/ 148، هامش (1).
(3) الدباغ، وابن ناجي: م.س، 2/ 255.
(4) البكري: م.س، 2/ 656.
(5) ن.م، 2/ 658.
(6) ن.م، 2/ 658.
(7) ن.م، 2/ 719.
(8) ن.م، 2/ 793.
(9) ن.م، 2/ 843.
(10) ن.م، 2/ 844.

أما ابن حوقل فقد اهتم بذكر رباط سلا، وأشار إلى أن عدداً من المسلمين كانوا يرابطون فيه قبل تخريبه أواخر القرن الرابع الهجري حسب ابن حوقل، ويشير أيضا إلى أن الناس كانوا يرابطون في رباط سلا ـ وربما اجتمع في هذا المكان من المرابطين مائة ألف إنسان[1].

إذن هذه الأربطة في بلاد المغرب وعلى امتداد سواحلها تشترك في خصائص معينة وتختلف في بعض الخصائص ومنها:

أولا: أنها تشترك في مراقبة وحراسة الثغور الإسلامية، وذلك بتزويدها بأبراج تعلوها النيران عند الإحساس بالخطر للتنبيه والاستعداد لمواجهة العدو.

ثانيا: أن المرابطين داخل هذه الأربطة والقصور والحصون جميعهم يرابطون بهدف مواجهة العدو ومنعه من النزول في ديار الإسلام، وأن المقيمين داخل هذه الأربطة أغلبهم من الفقهاء والعلماء وبخاصة من أتباع مذهب مالك الذين كانوا يفضلون حياة الأربطة عن مراقبة العبيديين وتشددهم، وربما جعلوا من الأربطة مراكز ثقافية لأتباعهم.

أما الاختلافات فهي:

1 ـ أن بعض الأربطة عبارة عن مدن ساحلية بكاملها كما هو واضح من تعريف الإدريسي لبعض هذه الأربطة، وبعضها الآخر عبارة عن مساجد ساحلية كمسجد الشعاب بطرابلس.

2 ـ أن بعض الأربطة كانت كبيرة جداً مثل رباط المنستير الذي ذكره البكري نقلا عن محمد بن يوسف الوراق بقوله: «إنه قصر كبير عال داخله ربض واسع في وسط الربض حصن ثان كبير كثير المساكن والمساجد والقصاب العالية طبقات بعضها فوق بعض»[2].

ومثل رباط سلا الذي أشار ابن حوقل أن عدد المرابطين به يزيد عن مائة ألف في بعض الأحيان كلهم رغبة في محاربة برغواطه.

---

(1) ابن حوقل: صورة الأرض، ص 82.

(2) البكري: م.س، 2/ 642.

ب ـ موارد الأربطة:

تعتبر الأربطة من المؤسسات الشعبية، ولذا كان اعتمادها على ما يقدمه ذوو الإحسان من هبات لتطويرها وصيانتها، وإطعام المقيمين بها، فقد ذكر البكري ذلك بقوله: «... وكان أهل القيروان يخرجون إليها بالأموال والصدقات الجزلة»[1].

كما أشار ابن حوقل عند ذكره رباط المنستير إلى أن أهل إفريقية كانوا يحضرون بفاخر الأطعمة ونفيس المأكل ويقيم به جمعهم مدة ثم يتفرقون إلى أوطانهم[2].

كما يذكر ابن حوقل أن الصدقات تأتي لرباطات سوسة، والمنستير، وشقانص من كل مكان[3].

ج ـ الدور الثقافي للأربطة:

المتتبع لأخبار العلماء والعباد والزهاد ورجال الصوفية يجد أن أغلبهم قد فضّل السكن في الأربطة لفترات طويلة من الزمن دون الأهل والولد يعتكفون فيها للعبادة بإلقاء دروس العلم فهذا أبو عثمان سعيد بن إسحاق[4] كان يقيم بقصر الطوب، وكان الناس يحضرون مجلسه ويستمعون إليه[5].

وعندما يتحدث البكري عن رباط المنستير يقول: «... لا يخلو من شيخ فاضل يكون مدار القوم عليه»[6]، وهذا يعني أن حلقات الدرس، والمناظرة بين العلماء كانت تقام في الأربطة شأنها في ذلك شأن المساجد، ولعلها كانت مجمع للعلماء يتناقشون ويتناظرون إلى جانب تدريس طلاب العلم بها.

---

(1) ن.م، 2/ 642.
(2) ابن حوقل: م.س، ص 75.
(3) ن.م، ص 75.
(4) انظر ترجمته في عياض: المدارك 9/ 409 ـ 410.
(5) الدباغ، وابن ناجي: م.س، 2/ 255.
(6) البكري: م.س، 2/ 692.

ويشير المالكي إلى أن قصر ابن الجعد كان يرتاده ويقيم فيه عدد من العلماء منهم أبو عبد الله بن أبي داره، وأبو حفص عمر بن عبد الله بن يزيد الصدفي[1]، وأبو الفضل الغدامسي، وأبو عبد الله بن سعدون، فكانت أركان القصر تدوي بتلاوة القرآن[2].

وهكذا كانت الأربطة عامرة بالعلماء وبطلاب العلم تؤدي دورها كمؤسسة ثقافية لا غنى عنها كما كان المرابطون بها يقومون بواجبهم في حماية المسلمين، وكانوا لا يبخلون على من يقصدهم بهدف المشورة أو طلب العلم ويحثون الصغار والكبار على طلبه، ولنا في ترجمة أحد علماء تونس المرابطين صورة واضحة لما كان عليه العلماء داخل أسوار الرباط، فقد كان من عادة المرابط أبو يونس نصير إذا زاره بعض أهل سوسة برفقة أطفالهم، كان يسألهم إذا كان أبناؤهم يقرأون القرآن بالكُتَّاب؟ فإذا أجابوا بنعم يهدي الصبية أقلاما كان يجهزها بنفسه تشجيعاً لهم للإقبال على التعليم[3].

وبفضل رغبة المسلمين عموماً والعلماء على وجه الخصوص الإقامة بالرباط، لذا أصبحت الرباطات دائمة الحركة يقطنها الكثير من العلماء[4] ويقضون وقتاً طويلاً فيها يخصصون جزءاً من وقتهم للعبادة، ويعكفون في أوقات أخرى على إلقاء الدروس بها وبخاصة في العلوم الدينية، ولذلك كان كثير من الراغبين في تلقي العلم يتوافدون لحضور المجالس العلمية التي كانت تعقد غالباً في داخل هذه الأربطة.

ثامنا: منازل العلماء

على الرغم من أن المسلمين كانوا يعتبرون المنازل مكاناً غير صالح للتعليم

(1) انظر ترجمته في المالكي: رياض النفوس 2/ 455 وما بعدها.
(2) المالكي: م.س، 2/ 455 وما بعدها.
(3) المالكي: م.س، 2/ 126، القابسي، نجاح: لمحات حول الحياة الثقافية في طرابلس في العصر الوسيط الإسلامي، مجلة البحوث التاريخية، مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية، عدد (2) السنة الثانية، يوليو 1980م، ص 212.
(4) الشيال، جمال الدين: الصلات الثقافية بين المغرب والإسكندرية، مجلة دعوة الحق، السنة الرابعة، عدد (1) اكتوبر 1960م، ص 47.

أو المناظرة العلمية لافتقارها إلى وسائل الهدوء والراحة، إضافة إلى كونها مكاناً للسكنى، لكن الحاجة دعت في بعض الأحيان إلى اتخاذها دوراً للعلم، فقد اتخذ الرسول صلّى اللّه عليه وسلم، قبل نشأة المساجد ـ من دار الأرقم بن أبي الأرقم مركزاً يلتقي فيه بأصحابه، ومن تبعه، ليعلمهم مبادئ الدين الجديد بعيداً عن سمع وبصر مشركي قريش، وكذلك اتخذ الرسول الكريم من منزله مكاناً ليعلم المسلمين ويزكيهم.

فإذا كانت الظروف التي دعت الرسول صلّى اللّه عليه وسلّم، وهي سرية الدعوة وقلة الأتباع، والخوف من بطش قريش بأصحابه إلى أن يعلم أصحابه في منزله وفي منزل الأرقم بن أبي الأرقم قبل الهجرة، لذا اتخذت المنازل للعلم والمناظرة ـ في بعض الأحيان ـ في ظروف مشابهة في بلاد المغرب، وبخاصة خلال القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي، عندما كان العبيديون يتابعون أتباع مذهب مالك ويضيّقون عليهم ويمنعونهم من القاء الدروس في المساجد[1]، لذا فتح بعض العلماء منازلهم للمناظرة وطرح المسائل حتى غدت تلك المنازل معروفة بلقاء كبار العلماء بها، كما فتح علماء آخرون منازلهم لتدريس طلاب العلم الوافدين من بلاد المغرب وبلدان أخرى ومن تلك المنازل:

1 ـ منزل أبي اسحاق السبائي (ت 356هـ):

كان يجتمع في منزله عدد من العلماء ذكرهم المالكي بقوله: «. . . ويتذاكر العلماء بحضرته في مجلسه، وهم أبو محمد بن أبي زيد، وهو الملقي عليهم، وأبو القاسم بن شبلون، وأبو الحسن القابسي، وسعيد بن إبراهيم وغيرهم: كل من يعرف مسألة كان يحضر مجلسه»[2]، وكانوا إذا أشكلت عليهم مسألة رجعوا إليه[3].

---

(1) ابن عذارى: البيان 1/ 162، ويذكر أن عبيد الله المهدي أسس ديوان الكشف مهمته التحري على المخالفين لمذهب الدولة من الفقهاء والمفتين والقضاة والمؤذنين.

(2) المالكي: رياض النفوس، 2/ 272.

(3) مجهول: طبقات المالكية، مخ،خ،ع، ورقة 214.

2 ـ منزل أبي بكر محمد بن محمد بن اللباد (ت 333هـ):

كان كما يقول صاحبا معالم الإيمان لا نظير له في علم القرآن قراءته وإعرابه وأحكامه وناسخه ومنسوخه مع بسطة في الفصاحة وحفظ الغريب واللغة، ومشاركة في علم الأنساب وبصر بأسماء الرواة، ومعرفة الضعفاء منهم والثقات، وضربت إليه أكباد الإبل[1].

وكان مجلس ابن اللباد محل متابعة من بني عبيد فحاكوا ضده الدسائس عندما عجزوا عن استمالته إليهم، فقد عرض العبيديون عليه قضاء صقلية فرفض، ولعلهم كانوا يريدون بذلك إبعاده عن الاجتماع بطلابه، وعندما فشلوا في محاولتهم تلك عمل قاضي العبيديين ابن أبي المنهال على الكيد له حتى أودع السجن، ثم أطلق سراحه، واشترط العبيديون عليه ألا يفتي، ولا يجتمع إليه أحد، ولا يفتي إلا بمذهب السلطان (يعني المذهب الشيعي).

فكان ابن اللباد لا يُسمع إلاّ خفية، فإذا اجتمعوا فتحت لهم الخادم الباب فيدخلون وتغلق عليهم فيقرأون، وكان من بينهم محمد بن أبي زيد القيرواني، وأبو محمد بن التبان وغيرهما[2].

ويوضح صاحبا معالم الإيمان كيف كان طلاب العلم يدخلون منزل ابن اللباد لتلقي العلم عنده بعد محنته مع بني عبيد فيقولان «... واتفقت عليه محنة من قبل أشياع بني عبيد، وسجن أياماً ثم أطلق ومنع الفتوى، والاستماع، واجتماع الطلبة عليه حتى توفي، وكان أبو محمد بن أبي زيد، وأبو محمد التبان يأتيان إليه في خفية وربما جعلا الكتب في أوساطهما وحجزتهما حتى تبتل بأعراقهما خوفاً من بني عبيد أن ينالوهم بمكروه»[3].

هذا الوصف الذي أورده صاحبا معالم الإيمان يعتبر كافياً في حد ذاته لمعرفة مدى مراقبة أتباع العبيديين لعلماء مذهب مالك، وتضييق الخناق عليهم، ومنعهم من إقامة حلقات الدرس حتى في منازلهم، وصارت من مهمات أصحاب

---

(1) الدباغ، وابن ناجي: م.س، 3/ 22.
(2) الدباغ، وابن ناجي: م.س، 3/ 26.
(3) ن.م، 3/ 25، المالكي: م.س، 2/ 287.

المحارس وأعوانهم، من حراس وشرط ـ التجسس على أهل العلم والفضل والأئمة من أهل السنة[1].

وقد حذا الصنهاجيون ـ وبخاصة في الأيام الأولى لإمارتهم ـ حذو العبيديين في متابعة أتباع مذهب مالك والقبض عليهم شريطة أن لا يتم القبض على العلماء إلا بإذن من الأمير أو القاضي، ونهاية ما يمكن فعله هو تكليف أعوان الشرطة بمراقبة من يشتبه في أمره من العلماء[2].

3 ـ منزل أبي العباس الأبياني (ت 352هـ أو 361هـ):

فقد روى عنه ابن فرحون أنه كان يقول لمن اجتمع عنده بمنزله بتونس من العلماء: «دعونا من السماع ألقوا المسائل»[3] وكان مجلسه يضم عدداً من العلماء أشار إليهم ابن فرحون في معرض حديثه عمن أخذ عنه بقوله: «... ويروي عنه الأصيلي وأبو الحسن اللواتي، وعمرو بن محمد، وسعيد بن ميمون، وأبو علي الغولي، والقابسي، وابن أبي زيد وغيرهم[4].

وقد عمل العبيديون على استقطابه فعرضوا عليه القضاء زمن إسماعيل بن القائم بن عبيد الله وقيل معد بن إسماعيل فتعلل بأن دخل على الخليفة بزي بدوي فلاح، ونعلاه في يده، فلما رآه بتلك الهيئة عرض عليه القضاء فامتنع فعفاه، وخرج إلى تونس من ساعته[5].

4 ـ منزل عبد الله بن هاشم بن مسرور التجيبي (ت 346هـ):

كان ممن يحضر مجلسه أبو محمد بن أبي زيد، والقابسي، ومحمد بن إدريس، وأبو عبد الله الصدفي وغيرهم من أهل إفريقية، ومصر، والأندلس[6].

---

(1) الخشني: علماء إفريقية، ص 231، الدباغ، وابن ناجي: م.س، 2/ 277 ـ 278، و291 ـ 292، الرحموني، محمد الشريف: نظام الشرطة في الإسلام إلى أواخر القرن الرابع الهجري، ص 93.

(2) الخشني: م.س، ص 231، الرحموني: م.س، ص 94.

(3) ابن فرحون: م.س، ص 136.

(4) ن.م، ص 136، عياض: المدارك 6/ 10 وما بعدها.

(5) عياض: م.س، 6/ 14 ـ 15.

(6) ابن فرحون: م.س، ص 136.

وكان التجيبي كثير التأليف للكتب ذكر ابن فرحون أنه ترك تسعة قناطير كتب كلها بخطه إلا كتابين فكان لا يحتمل أن يراهما لأجل أنهما ليسا بخطه، وألف كتبا كثيرة في أنواع العلوم منها كتاب المواقيت ومعرفة النجوم والأزمان[1].

5 ـ منزل أبي سعيد ابن أخي هشام الربعي (ت 373هـ):

كان يعقد مجلساً في منزله، ويقول صاحبا معالم الإيمان «عليه تفقه أكثر القرويين»[2].

كما أن القاضي عياض أشار عند ترجمته لمحمد بن أبي زيد القيرواني بقوله أن ابن أبي زيد دخل يوما على أبي سعيد ابن أخي هشام يزوره فوجد مجلسه محتفلا[3].

6 ـ منزل أبي محمد عبد الله بن اسحاق: المعروف بابن التبان (ت 371هـ):

كان يحضر مجلسه ويسمع منه أبو القاسم المنستيري، ومحمد بن إدريس بن الناظور، وأبو محمد بن يوسف الحجي، وأبو عبد الله الخراط، وابن اللبيدي[4].

وكان ابن التبان من الفقهاء المبرّزين، ولم يكن طلبته من إفريقية وحسب ولكنهم كانوا من مواطن متعدّدة فقد قال عياض أنه ضربت إليه أكباد الإبل من الأمصار، لعلمه بالذبِّ عن مذهب أهل الحجاز، ومصر، ومذهب مالك[5].

أما معارفه فكانت تشمل القرآن وعلومه، والتكلُّم على أصول التوحيد مع فصاحة اللسان كما كان عالماً باللغة والنحو والحساب والنجوم[6].

ولما كان اتجاه ابن التبان ومن سبق ذكرهم من العلماء لا ينسجم مع ما يدعو إليه بني عبيد فقد جرى له مع عبد الله الكاتب (المعروف بالمختال) صاحب

---

(1) ن.م، ص 135.
(2) الدباغ، وابن ناجي: م.س، 3/ 94.
(3) عياض: م.س، 6/ 218.
(4) ن.م، 6/ 248.
(5) ن.م، 6/ 248.
(6) ن.م، 6/ 248.

القيروان على عهد بني زيري ـ موقف مفاده أن عبد الله الكاتب شدَّد في طلب أهل العلم ليكسب تأييدهم للعبيديين موقناً أنه إذا استطاع تحقيق هذا الأمر الذي عجز العبيديون عن تحقيقه أثناء وجودهم ببلاد المغرب، فهذا يعني أنه سيكسب الحظوة لديهم، وأن العامة جميعاً يمكن أن يتشرقوا (أي يصبحون من أتباع الشيعة).

فاجتمع عدد من العلماء ذكرهم عياض وهم أبو سعيد ابن أخي هشام، وأبو محمد ابن التبان، وأبو القاسم بن شبلون، وأبو محمد بن أبي زيد لتدارس الأمر، واتفق رأي هؤلاء العلماء على الفرار غير أن ابن التبان عارض الفكرة، واقترح أن يتطوع لمقابلة عبد الله الكاتب عوضا عنهم قائلاً: «. . . أنا أمضي إليه أبيع روحي من الله دونكم، لأنكم إن أتي عليكم، وقع على الإسلام وهن»[1].

ويشير عياض إلى أن عبد الله الكاتب قد أعد اثنين من دعاة الشيعة لمناظرته، ولكنه تغلب عليهما[2].

وعندما لم يجد عبد الله الكاتب بدا قال لابن التبان: «يا أبا محمد أنت شيخ المدنيين، وممن يتزين به، أدخل العهد، وخذ البيعة»، فعطف عليه أبو محمد، وقال له: «شيخ له ستون سنة يعرف حلال الله وحرامه، ويرد على اثنتين وسبعين فرقة يُقال له هذا لو نشرت بين اثنين ما فارقت مذهب مالك»[3] ولم يجد عبد الله الكاتب بداً من ترك الشيخ، ومن بقي من الشيوخ.

7 ـ منزل محمد بن أبي زيد القيرواني: (ت 386هـ):

اتخذ من منزله مكاناً للتدريس ونشر المذهب المالكي، وتحليل مسائله وبيان أصولها وربطها بقواعدها وتوضيحها وتفصيلها للناس، فقد كان كثير الاطلاع على عديد الروايات غزير الحفظ فصيح اللسان مما جعل طلاب العلم يرحلون إليه من مختلف الأقطار وبخاصة من مدن بلاد المغرب حيث تخرج على يديه.

---

(1) عياض: المدارك 6/ 253.

(2) ن.م، 6/ 254، وانظر نص المناظرة، ن.م، 6/ 253 ـ 254.

(3) ن.م، 6/ 255.

* من إفريقية: أبو سعيد بن قاسم الأزدي المعروف بالبرادعي، وهو من كبار فقهاء المالكية ألف التهذيب والتمهيد، واختصار الواضحة (ت 372هـ) قال فيه عياض: «كان من كبار أصحاب أبي محمد بن أبي زيد، وأبي الحسن القابسي، وحفاظ المذهب والمؤلفين فيه»[1].

* أبو بكر أحمد بن عبد الرحمن الخولاني القيرواني من أعلام المذهب في عصره تخرجت على يديه طبقة هامة من الشيوخ أمثال ابن محرز ـ والسيوري، وتوفي عام432هـ[2].

* أبو القاسم عبد الرحمن بن محمد الليبدي الحضرمي القيرواني: كان من مشاهير العلماء والمؤلفين ينظم الشعر وتوفي بالقيروان عام 440هـ[3].

* أبو عبد الله الحسين بن أبي العباس عبد الرحمن الأجدابي: أحد فقهاء القيروان، واسع الرواية له رحلة حجازية، وتأليف في مناقب بعض العلماء، (ت 432هـ)[4].

* أبو عبد الله محمد بن العباس الأنصاري الخواص: اشتهر بالعلم والعبادة والفضل (ت 426هـ)[5].

* أبو محمد مكي بن أبي طالب القيسي القيرواني الفقيه المقرئ، (ت 437هـ)[6].

* أبو زكريا يحيى بن علي الشقراطي القرشي من أهل توزر نشأ بها ثم رحل إلى القيروان للأخذ عن ابن أبي زيد وأضرابه، وكان عالماً أديباً شاعراً (ت 429هـ).

* أبو بكر عتيق بن خلف التجيبي: (ت 422هـ) كان فقيهاً مؤرخاً سمع من ابن التبان، والقابسي ورحل إلى المشرق فأخذ عن جماعة، وألف كتاب الافتخار،

---

(1) الدباغ، وابن ناجي: معالم الإيمان 3/ 146 وما بعدها.
(2) عياض: م.س، 7/ 239 وما بعدها.
(3) الدباغ، وابن ناجي: م.س، 3/ 175.
(4) ن.م، 3/ 170.
(5) ن.م، 3/ 169.
(6) ن.م، 3/ 171.

وكتاب الطبقات[1].

ومن أهل المغرب الأقصى الآخذين عن ابن أبي زيد:

* أبو عبد الرحمن، عبد الرحيم بن أحمد بن العجوز السبتي القابسي (ت 413هـ). شيخ الفتيا، وكان قد رحل إلى أبي محمد بن أبي زيد ولازمه، وحمل عنه كتبه.

* أبو محمد بن غالب.

* خلف بن ناصر.

* أبو علي امدكتو السجلماسي[2].

ومن أهل الأندلس الآخذين عنه:

* أبو الوليد عبد الله بن محمد بن يوسف بن نصر الأزدي (المعروف بابن الفرضي).

وهو المؤرخ الحافظ الأديب قاضي بلنسية، كانت رحلته سنة 382هـ، وهو صاحب تاريخ علماء الأندلس، وكتاب المؤتلف والمختلف في الحديث والمتشابه في أسماء الرواة وكناهم وأخبار شعراء الأندلس (ت 403هـ)[3].

* أبو بكر محمد بن موهب المقبري التميمي القرطبي (ت 413هـ تقريباً).

أخذ عن شيوخ قرطبة، ثم رحل إلى القيروان فاختص فيها بأبي محمد وأخذ عنه، وعن أبي الحسن القابسي (ت 406هـ)[4].

* أبو المطرف عبد الرحمن بن هارون بن عبد الرحمن الأنصاري المعروف بالقنازعي القرطبي، وقد كان فقيهاً زاهداً عالماً محدثاً، راوية، لقي ابن أبي زيد في رحلته المشرقية، وأخذ عنه تأليفه وأجازه وله مؤلفات في التفسير والحديث والوثائق (ت 413هـ)[5].

---

(1) ن.م، 3/ 204 وما بعدها.
(2) الدباغ، وابن ناجي: معالم الإيمان 3/ 158.
(3) عياض: المدارك 6/ 217.
(4) ابن فرحون: الديباج، ص 143.
(5) عياض: م.س، 7/ 188 ـ 189.

* أبو عبد الله محمد بن يحيى بن أحمد بن الحذاء التميمي: الإمام المحدث الخطيب، حمل تآليف ابن أبي زيد عنه في رحلته، له مؤلفات اهتم في بعضها بأحاديث الموطأ ورجاله (ت 410هـ أو بعدها)(1).

* أبو عبد الله غالب الهمداني: سمع من ابن أبي زيد جميع كتبه (ت 434هـ)(2).

* أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن سعيد بن عابد المعافري القرطبي(ت 439هـ).

لقي الشيخ أبا محمد بن أبي زيد في رحلته سنة 381هـ فسمع الرسالة وغيرها وحج في ذلك العام، وكان له اعتناء بالأخبار والآثار وحظ في الفقه وبصر بالمسائل(3).

8 ـ منزل أبي الحسن القابسي: (ت 403هـ):

كان منزل أبي الحسن القابسي مجمعاً لطلاب العلم من مختلف الأقطار، إذ يشير ابن فرحون إلى ما ذكره حاتم بن محمد بن عبد الرحمن التميمي القرطبي المعروف بابن الطرابلسي ويُكنى أبا القاسم أصله من طرابلس الشام (ت 469هـ / 1102م) من أنه صحب أبا الحسن القابسي الإمام وانتفع به وسمع منه أكثر روايته، ورحل إلى مكة، وقد سمع بها عن المشائخ... ثم رجع إلى المغرب وصحب أبا عمران الفاسي... وقال أبو القاسم حاتم هذا: «كنا عند أبي الحسن القابسي نحو من ثمانين رجلا من طلبة العلم، وكنا في علية، فصعد إلينا الشيخ يوماً وقد شق عليه الصعود، فقام وتنفس الصعداء وقال والله لقد قطعتم أبهري، فقال له رجل أندلسي: نسأل الله أن يحييك لنا أيها الشيخ ثلاثين سنة»(4).

وكان مولد حاتم هذا حسب ابن فرحون ـ عام 398هـ ووفاته 469هـ، وفي ذات الوقت تشير هذه الرواية إلى أن من اجتمعوا عند أبي الحسن القابسي كانوا

(1) عياض: م.س، 7/ 197.
(2) ن.م، ص 139.
(3) ابن فرحون: م.س، ص 137.
(4) ن.م، ص 109 ـ 110.

من الطلاب المتقدمين في السن (رجالا) وأن وفاة القابسي كانت عام 403هـ، فإن عمر حاتم هذا خمس سنوات عند وفاة القابسي لا بل إنه أقل من ذلك، لأنه روى هذه الرواية قبل وفاة القابسي؟!.

على أن من سمع من القابسي من العلماء وطلاب العلم كان كثيرا جداً منهم: أبو عمران الفاسي[1] وأبو بكر بن عبد الرحمن[2]، وأبو القاسم اللبيدي[3]، وأبو عبد الله المالكي[4]، وأبو علي بن خلدون[5]، وأبو القاسم بن الكاتب[6]، وأبو عبد الله محمد بن أبي موسى عيسى بن مناس[7]، وأبو عمرو الداني[8]، وغيرهم.

وهكذا كانت منازل العلماء خلال القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي، قد أسهمت في إثراء الثقافة إلى جانب كونها امتداداً للصراع الثقافي بين ثقافتين مختلفتي الاتجاه، كانت الأولى ثقافة العبيديين الشيعة الذين أعدوا لها برنامجاً مكثفاً للدعوة متخذين من قصور الخلفاء، وعمالهم في الأقاليم مثابات يلتقي فيها أنصار المذهب الشيعي، كما سخروا المساجد وبخاصة أيام الجمعة للدعوة إلى مذهبهم كما سبق بيانه.

أما الاتجاه المعارض فيمثله أهل السنّة وبخاصة علماء المذهب المالكي الذين يصرون على مقاومة المذهب الشيعي بطريقتين:

الأولى: الوقوف مع المعارضين السياسيين للدولة العبيدية، وتمثل ذلك في وقوف علماء مذهب مالك إلى جانب ثورة أبي يزيد مخلد بن كيداد، وتوفي منهم

(1) الدباغ، وابن ناجي: م.س، 3/135، ابن فرحون: م.س، ص 201، مجهول: طبقات المالكية، مخ،خ،ع ورقة 229.
(2) ن.م، 3/135.
(3) ن.م، 3/135، ابن فرحون: م.س، ص 201.
(4) ن.م، 3/135.
(5) ن،م، 3/135.
(6) ن.م، 3/135.
(7) ن.م، 3/135.
(8) ن.م، 3/135.

خمسة وثمانون عالماً، وأودع منهم سجن البحر في المهدية أكثر من أربعة الآف بين عالم وعابد منذ دخول العبيديين إلى بلاد المغرب[1].

الثانية: الدعوة إلى المذهب المالكي واستمراره، وذلك عن طريق إعداد جيل يحمل تلك الرسالة من بعدهم، ولم يجد العلماء بداً أمام مراقبة العبيديين لهم ومنعهم من التدريس في حلقات الدرس بالمساجد من فتح منازلهم للقاء العلماء، وطلاب العلم من أتباع مذهب مالك وطرح القضايا والمسائل الفقهية بين العلماء، فكان منزل أبي محمد الابياني الملجأ لهؤلاء العلماء كما فتحت منازل أخرى مثل منزل أبي محمد التبان، وابن مسرور التجيبي، ومحمد بن أبي زيد القيرواني، وأبي سعيد ابن أخي هشام، وأبي الحسن القابسي، حيث كان يلتقي فيها طلاب العلم من جميع بلاد المغرب، والأندلس، ومصر، وبلاد الشام وحتى العراق لدعم المذهب والتأليف فيه بما يضمن استمراره وتفوقه في بلاد المغرب، فكان لهذه السياسة المعرفية المبرمج لها من قبل العلماء الأثر الواضح في إثراء الثقافة من جهة وتأكيد استمرار مذهب الإمام مالك بفضل المواقف الصلبة التي كان يقفها علماء المذهب والتي سبق توضيحها في موقف محمد بن التبان مع عبد الله الكاتب عامل العبيديين على إفريقية.

وهكذا أسهمت منازل العلماء في نشر الثقافة والعلوم الدينية السائدة، في المجتمع الإسلامي عموماً والمغاربي على وجه الخصوص خلال القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي، واستمرت بعد ذلك في شكل حلقات متصلة، ولم يمنع استمرارها تشدُّد العبيديين أو خلفائهم الصنهاجيين وذلك بفتح منازل العلماء للمناظرة والتدريس وفق مذهب مالك.

على أن نجاح المؤسسات العلمية على اختلافها، قد وضح جلياً في تنوع العلوم والمعارف وكثرة العلماء المتخصصين في العلوم الدينية والأدبية والطبية وغيرها من المعارف والتي سيأتي بيانها في الفصل التالي من هذا البحث.

(1) ابن فرحون: م.س، ص 109 ـ 110.

الفصل السادس

العلوم والمعارف الثقافية
في القرن الرابع الهجري - العاشر الميلادي

العلوم والمعارف الثقافية

أولا: العلوم النقلية:

أ ـ العلوم الدينية:

اهتم المسلمون منذ بعثة الرسول صلّى اللّه عليه وسلّم بالعلوم الدينية، التي تعتبر محور رسالتهم المكلفين بتبليغها إلى الناس كافّة. ولكنّ تلك العلوم على اختلافها قد وجدت في شخص الرسول الكريم من يوضّح إشكالياتها حتى لا يختلف المسلمون من بعده، ومن تلك العلوم التي ظهرت زمن الرسول وأوضح للمسلمين ما أشكل عليهم منها فقام بتوضيحه وشرحه هي:

1 ـ القراءات وعلوم القرآن:

مرّت علوم القرآن عموماً والقراءات على وجه الخصوص ـ شأن سائر العلوم الأخرى ـ بمراحل متعدّدة انعكس أثرها على بلاد المشرق والمغرب على حد سواء فقد كان للصحابة والتابعين الذين وفدوا على بلاد المغرب خلال الحملات المتعددة دورهم في تلقين المغاربة علوم القرآن عموماً والقراءات على وجه الخصوص ومن ثمّ يمكن تقسيم المراحل التي مرّت بها القراءات في بلاد المغرب إلى مراحل:

ففي المرحلة الأولى: أخذ المغاربة عن بعض الصحابة والتابعين الذين لقنوهم القراءات التي حذقوها عن النبي وكبار الصحابة رضي الله عنهم.

وهذه المرحلة لم يقع التقيد فيها بمصر معين، ولا قراءة معينة، فكل شيخ لقن القراءة التي كان عليها مصره الذي ينتسب إليه.

وفي المرحلة الثانية: تلقى المغاربة القراءات على يد البعثة الدينية الرسمية التي أرسلها الخليفة عمر بن عبد العزيز إلى إفريقية[1]، وتقيّدوا بالقراءة الرسمية التي أصبحت عليها الأمة الإسلامية أي القراءة التي كتبت عليها المصاحف العثمانية وهذه المرحلة، وإن تقيّد المغاربة فيها بالقراءة الرسمية، فإن المرجح أن يكون المغاربة قد قرأوا بعدة حروف، لأن المصاحف العثمانية كانت قابلة في حدود رسمها لأن يقرأ فيها بعدة حروف.

ثم عرف المغاربة بعد هذه المرحلة - أي بعد ظهور القراءات السبع - قراءة حمزة ثم قراءة نافع على أنّ ذلك لا يعني عدم قراءتهم بباقي القراءات الخمسة الأخرى.

على أن الفترة موضوع الدراسة أي القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي قد اعتمد المغاربة فيها قراءة نافع برواية ورش عنه، وذلك لمكانته الرفيعة عند نافع أولا، ولقرب مصر من برقة وبلاد المغرب عموماً ثانياً. فكان من الأيسر أن يأخذ المغاربة قراءة نافع عن تلاميذ الإمام ورش بمصر.

ومن ثم يمكن التأكيد أن المغاربة قد أخذوا القراءات عن شيوخ مصر فيما يتعلق بقراءة نافع أو غيرها من القراءات، وأن عدداً من شيوخ مصر دخلوا إفريقية وجلس إليهم المغاربة للأخذ عنهم[2].

ولئن أصبحت قراءة نافع منذ القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي هي الشائعة في بلاد المغرب، فإن ذلك لا يعني أن المغاربة كانوا جاهلين بغيرها من القراءات السبع أو العشر أو الأربع عشرة، وكذلك الشاذ، ولكنّ الإلمام بها كان على مستوى محدود إذا ما قيس بقراءة نافع ومستوى الإلمام بها.

ومن المفيد التأكيد على أن إلمام المغاربة بعلوم القرآن والقراءات جاء نتيجة الرحلة التي كان يقوم بها المغاربة إلى الحواضر الإسلامية الكبرى: مكة، والمدينة

---

(1) انظر حول الدور الذي قامت به هذه البعثة المباركة، المالكي: رياض النفوس 1/ 99.

(2) الشيوخ الذين تتلمذ عليهم المغاربة في علم القراءات من مصر 31، وبغداد 5، والبصرة 4، ومكة 4، والأندلس 4.
انظر هند شلبي: القراءات بإفريقية، ص 371، هامش (1).

والكوفة، والبصرة، والشام، والأندلس مع التركيز على مصر لقربها من جهة ولتوفر طلبتهم بها من جهة أخرى، ونظراً للشيوخ الذين ذاع صيتهم في علم القراءات على وجه الخصوص، وقراءة نافع بشكل أخص.

وهذه ملاحظة سبق إثباتها، وهي أن بلاد المغرب كانت تواكب كل ما يستجد في المشرق، وتحاول الاقتداء به.

وهذا لا يعني أن بلاد المغرب كانت تابعة مقلّدة غير مبدعة، فقد كان لها طابعها المميّز الذي تجلّى بوضوح في كتابة المصاحف في الفترة موضوع الدراسة.

ومن ثم يمكن القول إن المغاربة استوعبوا ما تلقوه، ووقفوا منه موقفهم الخاص بالنسبة لعلوم القرآن والقراءات وغيرها من علوم العصر التي ظهرت في المشرق أولا ثم أخذت طريقها إلى بلاد المغرب.

ولما كان القرآن الكريم مصدر كافة العلوم العربية. لذا كان الاهتمام به قد شمل ـ إضافة إلى القراءة ـ ضبط حروفه، وتفسير غريبه، ومعرفة أسرار إعجازه، وتفهّم معانيه، فعلم النحو وعلوم اللغة لم تنشأ إلا بسبب القرآن فلا عجب إذا رأينا هذه العلوم التي كانت تدور حول دراسة القرآن موضع اهتمام المسلمين في جميع الأقطار، ومن بينها بلاد المغرب التي عرفت هذه العلوم منذ أن فتحها المسلمون، واستمرت هذه الدراسات تزدهر بعد ذلك.

ولبيان مدى اهتمام المغاربة بالقراءات وعلوم القرآن نأتي على ذكر تراجم عدد ممن برعوا في هذه العلوم مستندين على من أدخلوا القراءة التي سادت في بلاد المغرب ومقتصرين على جهود علماء القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي.

1 ـ أبو عبد الله محمد بن خيرون:

اشتبهت الأمور في كتب التراجم لابن خيرون المقرئ، فخلطوا بينه وبين ابنه في التسمية، ونتبين ذلك من خلال ترجمة ابن الفرضي له، فقد أورد الترجمة تحت هذا الاسم: أبو جعفر محمد بن محمد خيرون، وذكر في القسم الأول ما يتعلق بابن خيرون الابن، وتحدّث في القسم الثاني عن ابن خيرون الأب، الإمام في القراءات دون أن يميز بينهما[1].

(1) ابن الفرضي: تاريخ العلماء والرواة 2/ 112 ـ 113.

غير أن ابن الأبار تدارك ذلك في ترجمته لأبي عبد الله محمد بن عمر بن خيرون[1]. وذكر ابن الفرضي محمد بن محمد بن خيرون، وكناه أبا جعفر وسمّاه في الغرباء، وحكى ما حكاه أبو عمرو في وفاة هذا (يعني محمد بن محمد بن خيرون الأب) وغير ذلك، ولا أدري من المصيب منهما[2].

واضح أن الترجمة التي اعتمدها ابن الأبار لابن خيرون الأب، ومن بعده الذهبي[3] وكذلك ابن الجزري[4] ليست تلك التي جاءت في كتاب ابن الفرضي. إنما اعتمد جميعهم الترجمة التي وردت في كتاب أبي عمرو الداني، والملاحظ أن الداني أورد ترجمتين أحدهما للأب وأخرى للابن تجد كليهما في كتاب ابن الجزري فنتبين من هذا أن كل من اعتمد الداني في ترجمته ميّز بين الأب والابن، ومن اعتمد ابن الفرضي مزج بين ترجمتيهما. فكان ذلك هو سبب الخلط بينهما.

وبالمقارنة يمكن ضبط اسم الأب وأهم أطوار حياته على الصورة التالية:

أبو عبد الله محمد بن عمر بن خيرون الأندلسي ثم القروي:

أما اسم الابن فهو أبو جعفر محمد بن محمد بن عمر بن خيرون[5].

وهناك أدلة قاطعة تفرض أن نميّز بين ابن خيرون الأب، وابن خيرون الابن منها:

كان لابن خيرون ابن يدعي محمداً روى القراءة عن أبيه، وهو الذي جمع كتبه التي رواها عن شيوخه[6].

* اتفقت المصادر على جعل أبي جعفر بن خيرون هو الذي مات مقتولا من

---

(1) ابن الأبار: الحلة السيراء 1/ 95 ـ 96.
(2) ابن الأبار: م.س، 1/ 95 ـ 96.
(3) الذهبي: معرفة القراء 1/ 227 ـ 228.
(4) ابن الجزري: غاية النهاية في طبقات القراء 2/ 217.
(5) المالكي، رياض النفوس 2/ 52.
(6) ابن الأبار: م.س، 1/ 295، ابن الجزري: م.س، 2/ 217.

طرف عبيد الله الشيعي، وذلك عام 301هـ / 913م[1].

* أشارت كتب التراجم إلى اختصاص أبي عبد الله الأب في القراءات، ولم تذكر في ترجمة أبي جعفر إلا ما كان من قراءته على والده ومن رواية القرويين عنه.

وجاء في ترجمة أبي عبد الله أنه استوطن القيروان ثم انتقل إلى مدينة سوسة حيث كانت وفاته سنة 306هـ / 918م. (نفس المصادر المالكي - الخشني - الدباغ - وابن الجزري).

بينما جاء في ترجمته أبي جعفر أن قتله كان بالقيروان في الدائرة التي دارت عليه من طرف الشيعي[2].

واهتمامنا بتوضيح ما روته المصادر من ترجمة الأب والابن ناتج عن الدور الذي قام به الأب محمد بن عمر بن خيرون في علم القراءات ببلاد المغرب، إذ يعتبر الموجه الحقيقي الذي رسم للقراءات بإفريقية طريقها الذي سارت عليه فترات طويلة من الزمن؛ فإليه يرجع الفضل في تعميم قراءة نافع ببلاد المغرب. محولا بذلك القراءة فيها من اقتفاء أهل الكوفة إلى اتباع أثر أهل المدينة.

مما حدا بالبعض أن يسميه بالشيخ المنتظر، لأنه لم يظهر قبله بإفريقية من أتقن قراءة نافع مقرئ المدينة، مثله[3].

ولم يكن ابن خيرون قيرواني المولد والنشأة، ولكنه قدم من الأندلس[4]. بعد رحلة علمية إلى مصر خاصة، حيث أخذ بها قراءة نافع عن أشهر تلاميذ ورش، فاستقر بالقيروان وبنى مسجدا سنة 252هـ / 866م، ثم انتقل إلى سوسة وبها كانت وفاته 306هـ / 918م. وسمع منه الناس بالقيروان وسوسة أيضا.

ولم تتوسع المصادر في ذكر رحلة ابن خيرون عدا أنه قصد مصر وبها سمع

---

(1) المالكي: م.س، 2/ 52 - 53.

(2) المالكي: م.س، 2/ 52، الدباغ، وابن ناجي: م.س، 2/ 289 - 290، الخشني: علماء إفريقية، ص 302.

(3) شلبي، هند: القراءات بإفريقية من الفتح إلى منتصف القرن الخامس الهجري، ص 289.

(4) ابن الفرضي: تاريخ العلماء والرواة 2/ 112، السلاوي: الاستقصاء 1/ 62.

من تلاميذ ورش[1]. ثم أدّى فريضة الحج[2]، واستقر في عودته بإفريقية ولم يعد إلى الأندلس، واهتمت المصادر بذكر شيوخ ابن خيرون في القراءات وبخاصة الذين أخذ عنهم قراءة نافع وهم خمسة، وكلّهم من أصحاب ورش. وهم:

1 ـ أبو بكر بن سيف المختص في قراءة ورش[3].

2 ـ إسماعيل النحاس الذي أخذ عن أربعة من تلاميذ ورش[4].

3 ـ محمد بن سعيد الأنماطي تلميذ الأزرق، وعبد الصمد بن عبد الرحمن[5].

4 ـ عبيد بن محمد البزاز المعروف برجال تلميذ داود بن أبي طيبة[6].

5 ـ أبو الحسن إسماعيل بن أبي يعقوب الأزرق[7].

فليس من الغريب إذن أن يصف الداني أبا عبد الله محمد بن عمر بن خيرون بكونه إماما في قراءة نافع من رواية ورش عنه[8]. وليس من الغريب أن يرحل القراء إليه من الآفاق ويأتوه من سائر بلاد المغرب. خاصة أنه يتصف بصفات العالم. فقد كان رجلاً صالحاً، ثقة، مأموناً من ذوي التحمّل والأنفس الشريفة.

وقد ذكرت المصادر بعض تلاميذه وهم:

* ابنه محمد بن محمد بن عمر بن خيرون. وقد سبقت الإشارة إليه.

---

(1) ن.م، 2/ 112.
(2) ابن الأبار: التكملة 1/ 96.
(3) ابن الجزري: م.س، 2/ 217.
(4) ن.م، 2/ 217.
(5) ن.م، 2/ 217.
(6) ن.م، 2/ 217.
(7) ابن الفرضي: م.س، 2/ 112.
(8) ابن الجزري: م.س، 2/ 217.

* أبو الحسن علي بن محمد بن عمر بن خيرون (ت 310هـ / 922م)[1]، وكان مشتغلا مثل أخيه محمد بالعلم والتجارة.

* أبو جعفر أحمد بن أبي بكر[2].

* علي بن محمد البجائي[3].

* أبو بكر يحيى بن خلفون المؤدب الهواري[4].

* أبو الفضل عبد الحكم بن ابراهيم القروي البجائي الإمام في رواية ورش، أخذها عن عدد من تلاميذه كما اخذها عن ابن خيرون زميله وشيخه في ذات الوقت.

ولعل هذا الشيخ كان رسول رواية ورش ببجاية مثلما كان ابن خيرون رسولها بإفريقية. وقد أورد ابن الجزري عن الداني مؤلفات ابن خيرون ومنها:

كتاب الإبتداء والتمام. وهو في فن القراءات[5].

كتاب الألفات واللامات. وهو في رسم المصحف[6].

وقد اختلف أصحاب التراجم في تاريخ وفاة ابن خيرون فعدّها البعض سنة 301هـ / 913م. وقال آخر 303هـ / 915م. وقال ثالث 305هـ / 917م. وقال رابع 306هـ / 918م[7].

وقد يُعزى هذا الاختلاف في تاريخ وفاة ابن خيرون إلى الخلط بينه وبين ابنه محمد بن محمد بن عمر بن خيرون غير أن الراجح ما أورده المالكي من أن وفاته

---

(1) الذهبي: معرفة القراء 1/227، ابن الجزري: م.س، 2/217.
(2) ن.م، 1/227، ابن الجزري: م.س، 2/217.
(3) ن.م، 1/227، ابن الجزري: م.س، 2/217.
(4) الذهبي: م.س، 1/227.
(5) عبد الوهاب، حسن حسني: أبو جعفر بن خيرون، مجلة الثريا، السنة الثانية، عدد 2، مايو 1945م، ص 2.
(6) الذهبي: م.س، 1/228.
(7) ابن الأبار: التكملة 1/95، ابن الجزري: م.س، 2/217.

كانت عام 305هـ / 917م. بمدينة سوسة[1].

على أن القرنين الثالث والرابع الهجريين قد حفلا بعدد غير قليل من القراء بقراءة نافع. ولعل ذلك يرجع إلى أن معظم هؤلاء القرّاء كانوا من أتباع مذهب مالك ولذا جعلوا من قراءة نافع امتداداً لتمسكهم بمذهبهم.

وقد برز عدد من القرّاء في هذه المرحلة نذكر من بينهم:

* أبا جعفر أحمد بن منصور المؤدب[2].

* أبا بكر بن البشير المعلم[3].

* لقمان بن يوسف الغساني[4]. وقد قال فيه عياض: كان محسناً بالقراءة، وأقرأ بقراءة نافع[5].

* أبا بكر محمد بن محمد بن وشاح اللباد[6].

درس ابن اللّباد الفقه المالكي على عدد من تلاميذ سحنون مثل يحيى بن عمر الذي كان عليه معوّله، وأبي العباس عبد الله بن أحمد بن طالب القاضي، الذي كان له فضل التأكيد على نشر قراءة نافع بالقيروان.

وقد برع ابن اللّباد في علوم القرآن: قراءته، وإعرابه، وأحكامه، وناسخه ومنسوخه[7]. فلا بدّ أنه لقن ذلك للعديد من تلاميذه الذين برز منهم محمد بن أبي زيد القيرواني، والذي يغلب على الظن أن القراءة التي كان عليها هي قراءة نافع لتلمذته على ابن طالب من جهة، ولاختصاصه بمذهب مالك من جهة ثانية، وقد توفي ابن اللّباد بالقيروان عام 333هـ / 944م[8].

---

(1) المالكي: رياض النفوس 2/ 126.

(2) الدباغ، وابن ناجي: معالم الإيمان 2/ 356.

(3) الدباغ، وابن ناجي: م.س، 2/ 356.

(4) عياض: المدارك 5/ 296 ـ 297.

(5) ن.م، 1/ 296.

(6) انظر ترجمته في: عياض: م.س، 5/ 286 ـ 295، الدباغ، وابن ناجي: م.س، 3/ 21 ـ 27، الصفدي: الوافي بالوفيات 1/ 130، ابن فرحون، الديباج: 249 ـ 250.

(7) الدباغ، ابن ناجي: م.س، 3/ 22.

(8) ن.م، 3/ 26.

ومن المهتمين بعلوم القرآن والقراءات أيضا خلال القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي.

* أبو محمد بن أبي زيد القيرواني:

ورد في ترجمته اهتمامه بتفسير القرآن، وبالقراءات، وأنه كتب في إعجاز القرآن وربما كان له تأليف في القراءات، لم يصل إلينا مثلما لم يصل إلينا كتابه في إعجاز القرآن وفي هذا الإطار ذكرت المصادر أن لابن أبي زيد رسالتين الأولى: رسالة إلى أهل سجلماسة في تلاوة القرآن[1]. ولعلها في التجويد. والثانية: رسالة فيمن تأخذه عند قراءة القرآن والذكر حركة[2]، وربما كانت في آداب التلاوة.

وقد أخذ ابن أبي زيد القيرواني عن أبي بكر محمد بن الفتح المقرئ، وأبي بكر ابن اللباد، ولعله أخذها أيضاً عن شيوخ من البغداديين، وتوفي ابن أبي زيد عام 386هـ / 996م.

* أبو إسحاق ابراهيم بن أحمد الجبنياني[3]:

تلقى أبو إسحاق القرآن والعربية منذ صغره عن طريق مؤدبين أحضرهم أبوه لتأديبه، لكن هذا الصبي لم تعجبه حياة البذخ التي كان يعيشها في كنف والده، ففر من البيت، واعتمد على نفسه فكان يكسب من كدّ يمينه، وقد قصد العلماء يأخذ عنهم. فكان ابن اللباد أحد شيوخه. وعندما شبَّ أبو اسحاق أصبح معلماً للقرآن. فكان يعلم الصبية القرآن وعلوم الدين. وكان يقول: «لا تعلموا أولادكم إلا عند رجل حسن الدين»[4].

ولابدَّ أن الجبنياني كان يقرئ طلبته بقراءة نافع لسببين:

(1) عياض: م.س، 6/ 218، ابن فرحون: الديباج، ص 137، الدباغ، وابن ناجي: م.س، 3/ 111.
(2) ابن فرحون: م.س، ص 137، عياض: م.س، 6/ 218.
(3) انظر ترجمته عند: عياض: المدارك 6/ 222 وما بعدها.
(4) عياض: م.س، 6/ 245.

1 ـ أن تكوينه كان على يد شيوخ اشتهروا بقراءة نافع مثل ابن اللباد.

2 ـ أنه كان يعتمد كتاب ابن سحنون الذي أصبح دستور المعلمين عصرئذٍ. إضافة إلى أن قراءة نافع هي السائدة عصرئذ كما أنه كان مالكي المذهب.

ولما كان أبو إسحاق معلم كُتَّاب فلا بدّ أن الذين أخذوا عنه القراءات كانوا كثيرين ومن بينهم: أبو جعفر عمر بن مثنى[1]. أما أبو يوسف بن يزيد الحضرمي[2] الذي كان من أهل العلم، ومن الذين رحلوا في تحصيله، فقد أخذ عنه الجبنياني، وتوفي الجبنياني بجبنيانه احدى قرى تونس عام 399هـ / 1008م.

ونختم هذا العدد الهائل من علماء القراءات وعلوم القرآن بأبي الحسن علي ابن محمد بن خلف المعافري المعروف بابن القابسي.

كان اهتمام أبي الحسن منصباً على القرآن وعلومه أول الأمر قبل تحوله إلى الحديث والفقه. فقد ذُكر أنه قرأ القرآن بالقيروان دهراً ثم تخلّى عنه بسبب عدم رغبته في التعاون مع سلطة العبيديين عندما بلغه أن بعض أصحابه استقرأه السلطان فقرأ عليه[3].

وقد جرت لأبي الحسن حادثة مماثلة ـ أثناء حكم بني زيري ـ مع عبد الله الكاتب صاحب القيروان، إذ أرسل إليه ليسأله حرفاً في القرآن. فلم يلفظ أمامه بكلمة. واكتفى لتصويب الحرف بالإشارة، عندما قرأ القارئ بالكيفية الصالحة[4].

ونفور أبي الحسن القابسي المالكي من السلطان يمثل سُنَّة متبعة لدى أتباع مذهب مالك لأسباب سبق الحديث عنها.

وقد ذكر الدباغ جودة حفظ أبي الحسن لكتاب الله، كما ذكر إلمامه بمعانيه. ولا بدّ أن يكون له في ذلك تأليف، كما له في ميادين اختصاصه الأخرى مؤلفات ذكرها في ترجمته.

---

(1) مقديش، محمد: نزهة الأنظار 2/ 245، ويذكره أبو حفص عمر بن مثنى. وأنه ممن صحب الجبنياني.

(2) عياض: م.س، 6/ 19، أخذ عنه الجبنياني وليس العكس كما ورد عند: هند شلبي، القراءات بإفريقية، ص 308.

(3) الدباغ، وابن ناجي: معالم الإيمان 3/ 139.

(4) ن.م، 3/ 139.

والمصادر التي بين أيدينا لا توضح تماماً الشيوخ الذين أخذ عنهم القابسي علم القراءات إلا ما ذكره ابن الجزري من أنه أخذ القراءة عرضاً وسماعاً عن أبي الفتح أحمد بن عبد العزيز البغدادي نزيل مصر، وأن اعتماده كان عليه[1]. وكان بن بدهن (ت359هـ / 969م) إماماً في القراءات أخذها عن شيوخ لهم مكانتهم كأحمد بن سهل الاشتاني (ت 307هـ / 919م) شيخ ابن مجاهد، ومحمد ابن موسى الزيني[2] (ت 318هـ/930م) المختص في قراءة ابن كثير، وأبي بكر بن مجاهد[3]. وكان ابن بدهن أحذق أصحابه.

ومن الطبيعي أن يكون القابسي أخذ القراءات عن شيوخ آخرين سواء بإفريقية أو أثناء رحلته التي قصد فيها الحجاز، مما جعله يحذق هذا العلم ويحترف مهنة التعليم.

وكان أبو الحسن القابسي صاحب موقف في القراءات يرغب فيه التقيد بالقراءات السبع لعاملين: الأول: إجماع الأمة على الأخذ بقراءتهم مع توثيق كل واحد منهم[4].

الثاني: بُعد إفريقية عن الأمصار التي محّصت فيها أسانيد الرواية، فلا يأمن لمن كان بها إن هو أخذ بغير السبع، أن يقع في المحظور.

يضاف إلى ذلك تأثر أبي الحسن القابسي بابن بدهن تلميذ ابن مجاهد مسبع القراءات. وقد تتلمذ على أبي الحسن القابسي في القراءات عددٌ كبيرٌ ذكر منهم الدباغ قرابة سبعة عشر شيخاً نكتفي بذكر أسماء بعضهم باعتبارهم من قراء وفقهاء القرن الخامس الهجري وهم:

* أبو عبد الله محمد بن سفيان المقرئ الفقيه[5].

* أبو عمران موسى بن حاج الغفجومي[6].

---

(1) ابن الجزري: م.س، 1/ 567.
(2) ابن الجزري: م.س، 1/ 68.
(3) ن.م، 1/ 68.
(4) القابسي: الرسالة المفصلة (التربية في الإسلام) ص 348.
(5) الدباغ، وابن ناجي: معالم الإيمان 3/ 156.
(6) ن.م، 3/ 159.

* أبو محمد مكي بن أبي طالب[1].

* أبو بكر بن أبي الطاعة[2].

وتوفي القابسي عام 403هـ / 1012م[3].

من خلال هذه الحصيلة لمدى تطور علم القراءات ببلاد المغرب يمكن أن نخلص إلى أن هذا العلم قد تطور في بلاد المغرب كما تطوّر في بلاد المشرق، وأن المغاربة قد اعتمدوا قراءة نافع، امتداداً لاعتقادهم مذهب مالك، وكلاهما من المدينة المنورة. وفي ذلك ما يلفت النظر من اعتماد المغاربة على هذه القراءة مواجهة لبني عبيد واتجاههم الشيعي.

كما يمكن اعتبار هذه الفترة فترة ازدهار في علم القراءات وعلوم القرآن كما هو الحال في سائر العلوم الأخرى، وأن ما حدث من تطوّر في هذا العلم لا يمكن قصره على عامل معيّن، لأن هذا الإزدهار ناتج عن نشاط أهل المغرب منذ القرون الأولى لإسلامهم، وجهودهم في الرحلة إلى المشرق، والجلوس إلى الشيوخ، المحليين منهم أو الوافدين. إضافة إلى تشجيع بعض الولاة والأمراء في دولة الأغالبة، والصنهاجيين على نشر المعرفة، وتنمية الإنتاج الفكري.

لذا يمكن القول إن القراءات وعلوم القرآن مرّت بمراحل ثلاث:

المرحلة الأولى: أخذ المغاربة عن التابعين القراءات التي حذقوها عن الصحابة رضي الله عنهم.

المرحلة الثانية: أكدّت بعثة الخليفة عمر بن عبد العزيز القراءة المعتمدة في وقتهم حسب المصحف العثماني.

أما **المرحلة الثالثة**: فقد تقيّد فيها المغاربة بالقراءات السبع مع اعتمادهم قراءة حمزة أولا ثم قراءة نافع التي أصبحت سائدة بعد ذلك.

---

(1) ن.م، 3/ 171.

(2) ن.م، 3/ 172.

(3) ن.م، 3/ 142.

2 ـ علم الحديث والفقه:

الحديث أو السنّة هو ما أثر عن الرسول صلّى اللّه عليه وسلّم من قول أو فعل أو تقرير لشيء رآه. وتأتي مكانة الحديث عند المسلمين بعد القرآن مباشرة، إذ فيه تقرير لبعض الأحكام التي جاءت مجملة في القرآن فبيّنها الرسول بالقول والعمل للمسلمين، فضلا عن أن الرسول الذي بنى أول دولة إسلامية قد فصّل كل كبيرة، وكلّ صغيرة في قضايا المجتمع الإسلامي الجديد، حيث كان يتصرّف فيما أشكل على المسلمين حله وفهمه، وأسئلة كان يجيب عليها مما جعل منها جميعا سوابق وأحكاما يأخذ بها المسلمون، ويقيسون عليها المتشابه من المسائل. ويكفي الحديث أهمية قوله تعالى: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾.

وصعوبة الحديث أنه لم يدوّن في حياة الرسول لنهيه عن ذلك خوفاً من اختلاطه بالقرآن الكريم لذا كان القرآن مدوناً عند وفاة الرسول، وإن لم يكن قد جُمع بينما كان الحديث غير مدوّن، ولكنه كان يُروى وحُفظ في صدور الرجال. ولكن عدم تدوين الحديث بعد ثلاثة وعشرين عاماً أصبح من الصعب بعدئذ حصره وجمعه.

ومع انتشار الإسلام بفضل الفتوحات وظهور الخلافات نتيجة الاتجاهات المذهبية المختلفة بظهور الفرق الإسلامية واختلاق بعضها الأحاديث لتدعيم وجهة نظرها ومعتقداتها لجلب الأتباع والحصول على مكاسب سياسية، وقد ساعد على ذلك ظروف الخلافة السياسية في العصرين الأموي والعباسي واختلاط العرب بالأقوام الأخرى كالفرس وغيرهم، وكذلك انتشار المسلمين واستقرارهم في البلاد المفتوحة كلّ ذلك أدّى إلى الخروج بعض الشيء عن تعاليم الإسلام الأولى زمن النبي والخلفاء الراشدين فقام بعض ضعاف الإيمان بتزييف بعض الأحاديث لتبرير أعمال الخلفاء وسلوكهم.

ونتيجة لذلك تصدّى عدد من العلماء لتنقية ما علق بالحديث من تزييف واستبعاد المدسوس فيه ووضع قواعد ومعايير للتمييز بين الحديث الصحيح والحديث الضعيف وأدّى هذا الاهتمام إلى ما عُرف بعلم الحديث المشتغلون به هم المحدثون والحفاظ.

وقد تطلبت تنقية الأحاديث من جهة السند (سلسلة الرواة) والمتن (نص

الحديث) من ناحيتي المعنى واللفظ إلى ظهور ما يُعرف (بالجرح والتعديل) ويقال أن أول من ألّف في هذا الباب يحيى بن كتان (ت 198هـ)[1].

غير أن المحاولات لجمع الحديث قد توقفت في القرن الأول الهجري، ولعلّ ذلك يرجع إلى أن الخلفاء قد سمعوا أن الرسول صلّى الله عليه وسلّم قد نهى في وقت ما عن ذلك. علاوة على الصعوبات الجمة التي تواجههم في التثبت من صحة الحديث بعد أن كثر رواته.

ولكن إيمان العلماء المسلمين بضرورة البحث في الحديث وتنقية ما يعلق به من دسّ وكيد لأصحاب الأهواء والملل والنحل وأصحاب الاتجاهات السياسية. لذا شرع جماعة من العلماء في جمع ما صح لديهم من الحديث في منتصف القرن الثاني الهجري على طريقتين:

الأولى: طريقة تأليف المسانيد.

والثانية: طريقة التأليف على الأبواب المختلفة الموضوعات: فظهر الحسن البصري[2] وابن شهاب الزهري[3]. وسعيد بن المسيب[4]. وربيعة الرأي[5] ومالك ابن أنس[6]. وغيرهم.

وفي القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي، شهد علم الحديث اهتماما

(1) متز، آدم (Metez. A): الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري 2/ 357.

(2) الحسن البصري: هو أبو سعيد الحسن بن يسار البصري، اشتهر بالحكمة والفصاحة انظر ترجمته في ابن سعد: الطبقات 7/ 156، الذهبي: تذكرة الحفاظ، ص 54، ابن خلكان: وفيات الأعيان 2/ 96 وما بعدها.

(3) ابن شهاب الزهري: هو أبو بكر محمد بن مسلم بن عبيد الله بن عبد الله بن شهاب الزهري أول من دوّن الحديث وأحد أكابر الفقهاء والمحدثين ولد بالمدينة في حدود 50هـ رافق عشرة من الصحابة رضوان الله عليهم وروى عنه جماعة من الأئمة: منهم مالك بن أنس، وسفيان الثوري، وسفيان بن عيينة وتوفي حوالي عام 123هـ مع اختلاف في تاريخ مولده ووفاته.
انظر ابن قنفذ القسنطيني، أبي العباس أحمد: كتاب الوفيات، ص 118 ـ 119.

(4) سعيد بن المسيب: انظر ترجمته في ابن خلكان: م.س، 2/ 375 ابن سعد: م.س، 5/ 119، الذهبي: م.س، ص 54.

(5) ربيعة الرأي، أبو عثمان ربيعة بن أبي عبد الرحمن فروخ. انظر ترجمته، ابن خلكان: م.س، 2/ 288، الذهبي: م.س، ص 157.

(6) مالك بن أنس سبقت ترجمته في الفصل الأول من هذا الكتاب.

ونشاطاً كبيراً، فقد اتسعت حركة جمع الحديث ونقده للتفريق بين الصحيح والضعيف منه، فظهرت المصنفات الصحيحة في الحديث للبخاري (ت 256هـ) ومسلم القشيري (ت 261هـ) والترمذي (ت 279هـ) وأبي داود السجستاني، وأبي عبد الرحمن النسائي.

وقد اتصف هؤلاء بالرحلة من أجل الحديث الصحيح وتميّزوا بالذاكرة والقدرة على الحفظ والمهارة في نقد الرجال، حتى استخلصوا الأحاديث الصحيحة بقدر ما أتيح لهم من الوسائل والجهد، ومع ذلك تنسب لبعض رواياتهم النقد.

وقد عمل بعض العلماء من جهتهم على جمع الضعيف والموضوع والمدسوس من الأحاديث ومن هؤلاء ابن الجوزي في كتابه (الموضوعات في الحديث) وكان هدفهم فرز هذا النوع من الأحاديث عن الصحيحة من جهة وللتأكيد أن سُنَّة الرسول الكريم لا تعتني إلا بجوانب الخير للإنسان في دينه ودنياه. ولا تخدم أهدافاً سياسية أو مصلحية وإنما تحافظ على وحدة المسلمين من التفكك والضياع.

وقد تفرّعت من دراسة الحديث علوم أخرى كعلم التاريخ وعلم التفسير. وقد اشتهر من المحدثين في القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي نفر غير قليل منهم عبد العزيز بن سليمان بن الأشعث محدث العراق (ت 316هـ) وابن عقدة (ت 323هـ) والدار قطني (ت 385هـ) ثم كثر عددهم بعد ذلك. والذي يهمنا هنا هو، متى بدأت كتب الحديث تدخل بلاد المغرب، وما هو دور المغاربة وإسهاماتهم في علم الحديث؟

بدأت كتب الحديث تعرف طريقها نحو بلاد المغرب منذ أواخر القرن الثاني الهجري / الثامن الميلادي، وازداد انتشارها في القرون التالية، ويستفاد من بعض الروايات أن موطأ الإمام مالك بن أنس قد دخل بلاد المغرب على يد علي بن زياد (ت 183هـ)[1]، ثم تبعته كتب أخرى مثل مصنف ابن أبي شيبة الذي دخل على يد بقي بن مخلد (ت 276هـ).

---

(1) المالكي: رياض النفوس، 1/ 234 وما بعدها، مجهول: طبقات المالكية: مخ.خ.غ، ورقة 21.

وفي القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي، دخل مصنف أبي داود السجستاني (ت 275هـ)، وجامع الترمذي (ت 279هـ) وسنن البيهقي (ت 258هـ) وسنن الدارقطني (ت 392هـ) الذي أدخله أبو الحسن القابسي[1].

أما اهتمامات المغاربة بعلم الحديث فهي لا تقل عن اهتمامات المشارقة به ذلك أن كتب الطبقات وكتب التاريخ تشير إلى أعداد كبيرة من المغاربة ممن تفوقوا في علم الحديث، ووضعوا فيه المؤلفات، ولعلّ ذلك يرجع إلى أن المغاربة كانوا في الغالب على مذهب أهل الحديث ولا يقرون الاجتهاد وذلك من خلال اهتمامهم بموطأ الإمام مالك، الذي هو كتاب حديث وفقه. وليس كما ذهب بروكلمان brockelmann[2] الذي اعتبره كتاب فقه فحسب أو كما ذهب أحمد أمين[3] إلى أنه كتاب فقه وإن ملئ حديثاً.

وقد كان الموطأ في بدايته يضم بين دفتيه عدداً هائلاً من الأحاديث، لكن مالكاً ظلّ يختصره حتى أصبح لا يتجاوز ألفاً وتسعمائة وخمس وخمسين حديثاً على رواية يحيى الليثي، وألفاً وثمانية على رواية محمد بن الحسن الشيباني.

وقد اشتهر كتاب الموطأ مشرقا ومغرباً مما حدا بالمقدسي الذي زار بلاد المغرب إلى القول أن المغاربة لا يعرفون إلا كتاب اللّه وموطأ مالك[4]. ولم يكتف بذلك لا بل إنه وصف المغاربة بالتعصب الشديد للمذهب المالكي ونبذ ما عداه من المذاهب الأخرى[5].

ولكن كيف وصل كتاب الموطأ إلى بلاد المغرب وإلى أي مدى كان اهتمام علماء بلاد المغرب به باعتباره كتاب حديث وفقه؟

يذكر الرواة أن أول من أدخل كتاب الموطأ إلى القيروان هو علي بن زياد

(1) ن.م، 2/ 224، عياض: المدارك 7/ 157.
(2) تاريخ الأدب العربي 3/ 375.
(3) فجر الإسلام، ص 249.
(4) المقدسي: أحسن التقاسيم، ص 238.
(5) ن.م، ص 238.

(ت 183هـ)[1] وعن طريق القيروان دخل إلى طرابلس ومنطقة المغرب الأوسط. أما المغرب الأقصى فقد وصلها عن طريق القاضي عامر بن محمد القيسي وكان قد سمع من مالك والثوري، وتمّ ذلك في عهد المولى إدريس الثاني الذي حمل الناس على تعلمه وتعليمه. وبذلك يكون كتاب الموطأ أول كتاب حديثي دخل بلاد المغرب، وكان ذلك سبباً في تحوّل المغاربة ـ أغلبهم ـ من المذهب الحنفي إلى المذهب المالكي، وإن لم يكن ذلك قد تمّ بسرعة كبيرة، ولعلّ ذلك يرجع إلى أن الأغالبة كانوا على مذهب الإمام أبي حنيفة، وهو مذهب الدولة الرسمي طيلة عهد الأغالبة ووجود الأدارسة على المذهب الشيعي الزيدي.

ومهما يكن من أمر فإنه بحلول القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي. أصبح المذهب المالكي ينتشر في بلاد المغرب ـ عدا بعض أجزائها ـ وتتجذر أصوله وفروعه في سائر مرافق الحياة[2].

على أن اهتمام المغاربة بعلم الحديث وما يتصل به من فقه لم يكن مقتصراً على مجرد النقل وإبراز اجتهاد الآخرين، ولكن تعدّتها إلى وضع الشروح لكثير من كتب الحديث المشهورة. غير أن علماء مذهب مالك رأوا الاكتفاء بمذهبه وأنه يغنيهم عما سواه من كتب الحديث، والفقه، ولذلك نجدهم قد اهتموا بالموطأ شرحاً ودرساً وعناية، وتمسكاً بما جاء فيه.

على أن جهود المغاربة في طلب الحديث ظلّت متواصلة عن طريق الرحلة لنيل العلم من منابعه، فقد ذكر ابن عذارى أن مالك بن عيسى بن نصر قاضي قفصة (ت 305هـ) كانت له رحلتان في طلب الحديث أقام فيها عشرين سنة أصبح بعدها بصيراً بعلم الحديث وعالماً وناقداً فيه[3].

وفي ترجمة أبي سليمان ربيع بن عطاء الله بن نوفل القطان أنه كان عالماً

---

(1) المالكي: رياض النفوس، 1/ 234، عياض: المدارك 4/ 149.
مجهول: طبقات المالكية، مخ،خ.ع، ورقة 21.

(2) الكتاني: الأزهار العاطرة (ط حجرية)، ص 130، الجيدي، عمر: محاضرات في تاريخ المذهب المالكي، ص 160.

(3) ابن عذارى: البيان...، 1/ 180.

بمعاني الحديث حافظاً له مهتماً بمن كتبوا فيه، وكان يدرّس علم الحديث بالجامع الأعظم بالقيروان[1].

وهذا أبو الحسن القابسي كان متكلماً في علم الحديث، وأصوله، وفنونه وأسانيده، وهو أول من أدخل صحيح البخاري إلى إفريقية[2]. كما أن له مؤلفاً في الحديث أسماه كتاب المختلطة للمتحفظين[3]. تناول فيه عدداً من الأحاديث النبوية الصحيحة، التي رواها مالك عن عدد من الصحابة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بما يعطي الفرصة لطلاب العلم لمعرفة طرق جمع الحديث وانتقاء الصحيح منه.

وقد توزع علماء الحديث والمهتمون بعلومه بين مدن بلاد المغرب، فقد برز إلى جانب علماء إفريقية علماء آخرون في مدن طرابلس وفاس، فهذا أبو عمران الفاسي أصيل مدينة فاس كان فقيها عالماً بالمذهب المالكي استوطن القيروان، وحصلت له بها رياسة العلم، وكانت له رحلات إلى المشرق، وإلى الأندلس وقد وصف بأنه أحفظ الناس وأعلمهم جمع إلى جانب حفظ المذهب المالكي أحاديث رسول الله[4].

وفي هذه الترجمة ما يفيد تواصل اهتمام المغاربة بعلم الحديث حفظا ودراسة وتدريسا إلى ما بعد نهاية القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي. ويمكن التأكيد على أهمية علم الحديث عند أهل المغرب من خلال ما قدمه بعض علماء المذهب المالكي في هذا السياق وذلك من خلال تأليف الكتب التي من أشهرها:

1 ـ مدونة سحنون بن سعيد التنوخي (ت 240هـ):

على الرغم من أن المدونة لم تكن أول كتاب تم تأليفه على موطأ مالك إذ

---

(1) عياض: المدارك 6/ 320، الدباغ، وابن ناجي: معالم الإيمان 2/ 276.

(2) ابن أبي زيد: الجامع في السنن والآداب والمغازي والسير والتاريخ، ص 26. ابن مخلوف: شجرة النور الزكية، ص 97 ترجمة 229).

(3) يوجد هذا المخطوط بمكتبة جامعة القرويين بفاس تحت رقم 40/ 805، ويحتوي المخطوط على عدد (115 صفحة) من الحجم المتوسط مكتوب بخط أندلسي، وقد اطلع الباحث عليه. وقد أشار الذهبي إلى هذا المخطوط. انظر سيرة أعلام النبلاء 8/ 76.

(4) عياض: م.س، 7/ 246، الدباغ، وابن ناجي: م.س، 3/ 160.

أن الكتاب الذي ألفه علي بن زياد شيخ سحنون كان أسبق منها والذي سمّاه كتاب (خير من زنته)[1]. ثم ألف أسد بن الفرات كتابه (الأسدية) ـ الأصل الأول للمدونة ـ ثم جاء سحنون بن سعيد فدّون المدونة ثم تتابعت المؤلفات في الظهور بكثرة المهتمين بعلم الحديث والفقه وبخاصة فقه المذهب المالكي أصولا وفروعاً... ولعل أول كتاب وصلنا بعد الموطأ هو مدونة سحنون. وهي عبارة عن أجوبة سئل عنها عبد الرحمن بن القاسم، فأجاب عنها بما سمعه عن مالك بن أنس، وكان إذا لم يجد في المسألة رأياً له يجيب بالقياس والرأي.

وكان أسد بن الفرات (ت 213هـ / 828م) أول من سأل ابن القاسم فأجاب بما سمعه عن مالك، فدوّن أسد تلك الإجابات، وأضاف إليها ما سمعه من العراقيين، وعنه تلقاها تلميذه سحنون (ت 240هـ / 854م) قبل أن يرحل بها إلى ابن القاسم.

وقد حرص أسد على ما دونه في الأسدية حرصاً شديداً، فقد منعها عن المصريين[2] حين طلبوها منه، ومنعها أيضا ـ أول الأمر على تلميذه سحنون[3]، الذي حصل عليها أخيرا، فارتحل بها إلى ابن القاسم وعرضها عليه. وقد لاحظ ابن القاسم في الأسدية أشياء لا بد من تغييرها وبخاصة بعض المسائل التي لم يُجب عليها أسد بن الفرات.

ويفهم مما أورده عياض نقلا عن الخشني أن سحنون قد تفقّه في مذهب مالك قبل أن يرحل إلى مصر لمقابلة ابن القاسم، ولذلك أتيح له أن يناقش ابن القاسم مناقشة فقيه عالم بمذهب مالك[4].

ومهما يكن فإن ما أشارت إليه كتب التراجم من سوء التفاهم بين أسد

(1) الشيرازي: طبقات الفقهاء، ص 152، الدباغ، وابن ناجي: م.س، 1/ 265. يذكر أن البهلول بن راشد الحجري الرعيني ألف ديواناً في الفقه. وكان معاصراً لعلي بن زياد. مجهول: طبقات المالكية. مخ.خ.ع، ورقة 21.

(2) الدباغ، وابن ناجي: م.س، 2/ 13، عياض: م.س، 3/ 298.

(3) عياض: م.س، 3/ 298.

(4) عياض: م. س 3/ 298.

صاحب الأسدية وبين ابن القاسم لا يعدو كونه خلافاً حول بعض القضايا الفقهية التي اختفت بتصحيح سحنون مع ابن القاسم لها. وقد جعل الناس يقبلون عليها ويتركون الأسدية. فأصل المدونة إذن هو الأسدية، ولكنّ سحنون عند وصوله إلى القيروان هذّبها ونسقها تنسيقاً جديداً، وألحق بها بعض اختلافات كبار فقهاء المذهب ومن سمعوا عن مالك، وذيّل أبوابها بالحديث والآثار.

وقد خرجت المدوّنة في شكلها الجديد نتيجة جهود ثلاثة من الأئمة مالك بإجاباته، وابن القاسم بقياساته، وسحنون بتنسيقه وتهذيبه وتبويبه وبعض إضافاته. فخرجت المدوّنة منقحة من الأخطاء وانتشرت في بلاد المغرب والأندلس والعراق ومصر، وأصبحت أهمّ مرجع لأتباع مذهب مالك في كل مكان. والمدونة هي أصل المذهب المالكي، وعمدة الفقهاء في القضاء والإفتاء، كما أنها تعتبر الأصل الثاني للفقه المالكي بعد الموطأ، وكانت مذاكراتهم وأحاديثهم حولها[1].

وقد ذاع صيت المدوّنة حتى غدت الكتاب الذي يدور حوله الحديث، ولم يحظ كتاب آخر من كتب المذهب بمثل ما حظيت به المدونة فكثرت نسخها وحفظها الكثيرون رغم كبر حجمها، وتم تداولها مشرقاً ومغرباً فشرحوا غريبها ونبهوا على مشكلاتها، ويبدو أن سحنوناً كان معجباً بها حتى أنه أوصى تلاميذه أن يعتنوا بها عندما خاطبهم بقوله: «عليكم بالمدوّنة فإنها كلام رجل صالح وروايته»[2].

ويضيف سحنون تأكيده على أهمية المدوّنة بقوله: «. . . أفرغ الرجال فيها عقولهم وشرحوها وبينوها فما أعكف أحد على المدونة ودراستها إلا عُرف ذلك في ورعه وزهده وما عداها أحد إلى غيرها إلا عُرف ذلك فيه، ولو عاش عبد الرحمن أبداً ما رأيتموني أبداً»[3].

---

(1) ن.م، 2/ 272، ذلك أن مالكاً تكلّم في سبعين ألف مسألة كما قالوا حتى إن فتاويه جمعت في مائة جزء جمعها أبو بكر المعيطي، وأبو عمر الاشبيلي، الونشريسي: المعيار. . .، 6/ 359.

(2) الونشريسي: م.س، 12/ 23، عياض: المدارك 3/ 300.

(3) ن.م، 12/ 23، عياض: م.س، 3/ 300.

ومن فرط اهتمام الناس بالمدونة أنهم كانوا يقولون: «قول مالك في المدوّنة أولى من قول ابن القاسم فيها، فإنه الأعظم، وقول ابن القاسم فيها أولى من قول غيره فيها لأنه أعلم بمذهب مالك، وقول غيره فيها أولى من قول ابن القاسم في غيرها، وذلك لصحتها»[1].

كما أن ولاة الأندلس يشترطون لولاية القضاء أن يكون المتولّي حافظاً ومستظهراً للمدونة[2].

وكان متأخرو الشيوخ إذا نقلت لهم مسألة من غير المدوّنة، وهي في المدوّنة موافقة لما في غيرها عدُّوه خطأ[3].

ولعلَّ اهتمام المغاربة وأهل الأندلس أيضا بالمدونة مصداق لما كتبه المقدسي من أن أهل المغرب والأندلس لا يعرفون الا كتاب الله وموطأ مالك[4].

وقد احتوت المدونة بين دفتيها حوالي 36,000 ألف مسألة[5]. إلى جانب الأحاديث والآثار[6].

وهكذا كان اقتصار المغاربة على كتاب الموطأ باعتباره كتاب حديث وفقه، كما أن المدوّنة أصبحت تشمل كلّ ما جاء في الموطأ حسب رواية ابن القاسم، وما أخذه عنه أسد بن الفرات في الأسدية وصححه سحنون بن سعيد التنوخي وهذبه ونسقه في مدونته فكان هذا العمل من السمات البارزة في مساهمات المغاربة في علم الحديث والفقه، ووضع التآليف فيها.

ولم يكتف المغاربة بذلك بل إنهم وضعوا الشروح والملخصات على المدوّنة حيث تعتبر رسالة محمد بن أبي زيد القيرواني مثالا آخر على شدة اهتمام المغاربة بعلم الحديث والفقه وإسهاماتهم الكبيرة فيه.

---

(1) الزياني: نوازل غمارة، مخ.خ.ع بالرباط رقم 689/ د (1/ 284).

(2) المقري: نفح الطيب، تحقيق إحسان عباس، 1/ 458.

(3) الونشريسي: م.س، 12/ 24.

(4) المقدسي: أحسن التقاسيم، ص 238.

(5) ابن فرحون: الديباج، ص 134.

(6) ينسب للقاضي عياض قوله: إن المدونة اشتملت على 4,000 آلاف حديث 36,000 ألف أثر 40,000 ألف مسألة، انظر المدارك 6/ 5 وما بعدها.

تعتبر رسالة محمد بن أبي زيد القيرواني ثالث كتاب في الفقه المالكي بعد الموطأ والمدونة، وقد استهل صاحب الرسالة الكلام عنها في المقدمة بقوله: «أما بعد أعاننا الله وإياك على رعاية ودائعه، وحفظ ما أودعنا من شرائعه. فإنك سألتني أن أكتب لك جملة مختصرة من واجب أمور الديانة مما تنطق به الألسنة وتعتقده القلوب وتعلمه الجوارح وما يتصل بالواجب من ذلك من السنن من مؤكدها ونوافلها ورغائبها وشيء من الأدب منها وجمل من أصول الفقه وفنونه على مذهب مالك بن أنس رحمه الله تعالى وطريقته مع ما يسهل سبيل ما أشكل من ذلك من تفسير الراسخين وبيان المتفقهين لما رغبت فيه من تعلم ذلك للولدان كما تعلمهم حروف القرآن لينسبق إلى قلوبهم من فهم دين الله وشرائعه ما ترجى لهم بركته وتحمد لهم عاقبته فأجبتك إلى ذلك لما رجوته لنفسي ولك ثواب من علم دين الله أو دعا إليه»[1].

وكتاب الرسالة من خلال مقدمته يتضح أن مؤلفه (ابن أبي زيد) قد ألّفه تلبية لطلب أحد زملائه الذين رأوا وجوب تأليف كتاب في الفقه والشريعة يتناسب وقدرة الصغار على الفهم كما يمكن الاستفادة منه للكبار أيضا.

وقد عبّر ابن أبي زيد عما احتواه كتابه في الخاتمة بقوله: «. . . .قد أتينا على ما شرطنا أن نأتيه به في كتابنا هذا مما ينتفع به إن شاء الله من رغب في تعلم ذلك من الصغار، ومن احتاج إليه من الكبار، وفيه ما يؤدي الجاهل إلى علم ما يعتقده من دينه ويعمل به على فرائضه ويفهم كثيرا من أصول الفقه وفنونه ومن السنن والرغائب والآداب، وإنا نسأل الله عزّ وجلّ أن ينفعنا وإيّاك مما علمنا ويعيننا وإياك على القيام بحقه فيما كلّفنا»[2].

وقد قصد ابن أبي زيد من تأليفه للرسالة أن يفيد منها الصغار والكبار على حدٍ سواء، ولعله كان يهدف من خلال ذلك إلى مواجهة الثقافة العبيدية الداعية إلى نشر التشيع في بلاد المغرب. لذا جاء كتابه (الرسالة) تحصيناً للصغار ووقاية للكبار وحمايتهم من اتّباع المذهب الشيعي ودعاته الذين كلّفهم العبيديون بنشر

---

(1) ابن أبي زيد: الرسالة، ص 17.

(2) ابن أبي زيد: الرسالة، ص 170.

مذهبهم بكل الطرق والوسائل التي سبق بيانها.

ولعلّ أهمية الرسالة ككتاب في الفقه على مذهب الإمام مالك رحمه الله توضحه سعة انتشارها وذيوع صيتها، فقد أشار الشيخ أبو زيد الدباغ (ت 696هـ) إلى ذلك بقوله: «انتشرت الرسالة في سائر بلاد المسلمين حتى بلغت العراق واليمن والحجاز والشام ومصر وبلاد النوبة وصقلية وجميع بلاد إفريقية والأندلس والمغرب وبلاد السودان وتنافس الناس في اقتنائها حتى كتبت بماء الذهب. وأول نسخة منها بيعت ببغداد في حلقة أبي بكر الأبهري بعشرين دينارا ذهباً»[1].

وكان ابن أبي زيد قد أرسل عند إتمامها كتابين أحدهما إلى أبي بكر الأبهري ببغداد، والأخرى إلى أبي بكر بن زرب الفقيه الأندلسي الذي أخفى الرسالة حتى ألّف كتابه الشهير الموسوم بالخصال على مذهب مالك. ورغم ذلك انتشرت الرسالة في الأندلس، وأقبل عليها الناس حتى قيل إن أهل الأندلس سبقوا أهل بغداد في شرحها[2].

ولعلّ طبيعة العصر الذي عاشه ابن أبي زيد وغيره من أتباع المذهب المالكي هو الذي جعله ينكب على تصنيف الكتب بجهد علمي رصين أثمر عدداً من المؤلفات في الفقه وأصول الدين، والقرآن الكريم، والزهد والرقائق والردّ على المبتدعين والمناوئين للسنة. وقد بلغت هذه المصنفات (25 كتاباً) وذكر آخرون أنها (30 كتاباً) غير أن القاضي عياض[3] عند ترجمته لابن أبي زيد أشار إلى أن كتابين من كتبه قال عنهما هي المعول عليها في بلاد المغرب لدى رواد المذهب المالكي وطلاب فقهه وهما: «النوادر والزيادات»، «ومختصر المدونة». وفي ذلك يقول ابن خلدون[4]: «ثم اختصر ابن أبي زيد المدوّنة والمختلطة في كتابه المسمّى بالمختصر ولخصه أيضا أبو سعيد البرادعي في كتابه المسمّى بالتهذيب، واعتمده المشيخة من أهل إفريقية وأخذوا به وتركوا ما سواه».

(1) ابن أبي زيد: كتاب الجامع في السنن والآداب والمغازي والسير والتاريخ، ص 52.
(2) الدرقاش، الهادي: أبو محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني حياته وآثاره وكتابه النوادر والزيادات، ص 359.
(3) المدارك 6/327.
(4) المقدمة، ص 357.

وأما كتاب «النوادر والزيادات» فإن ابن أبي زيد أوضح الهدف من تأليفه عندما قال: «اعلم أن أسعد الناس بهذا الكتاب قد تقدّمت له عناية بالعلم واتسعت له دراية لأنه اشتمل على كثير من اختلاف العلماء المالكيين، ولا ينبغي الاختيار من الخلاف للمتعلم ولا للمقصّر، ومن لم يكن فيه محل لاختبار القول فله في اختيار المتعقبين من أصحابنا مقنع»[1].

وبالإضافة إلى المسائل الفقهية التي أوردها ابن أبي زيد في كتابه النوادر والزيادات، فإن في هذا الكتاب شذرات من الأخبار والسير، وآراء مالك في العقيدة.

كما يمتاز هذا الكتاب بجمعه معلومات من كتب ومصادر نادرة أصبح بعضها مفقوداً، وفي ذلك يقول ابن خلدون[2]: «جمع ابن أبي زيد جميع ما في المذهب من مسائل الخلاف والأقوال في كتاب النوادر فاشتمل على جميع أقوال المذهب. وفروع الأمهات كلها في هذا الكتاب».

تلك هي إسهامات المغاربة في علم الحديث، وعلم الفقه والتشريع أتينا بنتف منها للاستشهاد منعاً للاستطراد، وهي إسهامات لا شك في أنها أثرت الحياة الثقافية في بلاد المغرب، بل إن صدى تلك المؤلفات قد وصل إلى أنحاء كثيرة من العالم الإسلامي، وأصبح يُعوّلُ عليها في الفقه والفتيا والقضاء وفق مذهب مالك. وفي مواجهة ما ألفه أتباع المذهب الشيعي بدعم من خلفاء بني عبيد.

3 ـ التصوّف:

اختلف العلماء في تعريف التصوف كما اختلفوا في ضبط سلوك أتباعه فأما بالنسبة للتعريف فقد ردّه بعضهم إلى لبس الصوف[3]، وردّه بعضهم الآخر إلى الاسم اليوناني (صوفيا) بمعنى الحكمة، ويتركب منها ومن كلمة (فيلوس) محب،

---

(1) ابن أبي زيد: النوادر والزيادات، ص 322، وكذلك كتابه الجامع في السنن والآداب والمغازي والتاريخ، ص 44 ـ 45.

(2) المقدمة، ص 357.

(3) ابن خلدون: م.س، ص 370 ـ 371.

وجمعها (فيلوصوفيا) أي محب الحكمة وتعني بالعربية الفلسفة[1].

ويرى بروكلمان Brockel mann[2] أن التصوف نشأ تحت ضغط المشاكل السياسية والاجتماعية للقرنين الأول والثاني للهجرة.

ولعل انتقال هذه الظاهرة من المشرق إلى بلاد المغرب ضمن جملة من الظواهر التي نشأت في المشرق أولاً ثم انتقلت إلى المغرب.

وقد عُرف عددٌ من الزهاد في القرنين الثالث والرابع الهجريين، سلوك وزهد أقرب إلى سلوك المتصوفة. فقد كان البهلول بن راشد يمثل أحد هؤلاء، وذلك بزهده الشديد في الحياة[3]. وتبعه بعد ذلك في هذا المسلك جبلة بن حمود الصدفي الذي ترك ثروة أبيه وزهد في الحياة وبقي مرابطاً حتى قيام الدولة العبيدية[4].

وقد انتشر التصوّف خلال القرن الثالث الهجري حتى بين الأمراء إذ تطالعنا كتب التراجم أن أبا عقال غلبون أحد الأمراء الأغالبة الذي أمضى حياته في القصر القديم في رقاده كان في شبابه شاعراً لطيفاً مرفهاً وذات يوم عبّر عن ندمه ورجع إلى الله واعتزل (اعتكف) للعبادة[5].

وفي القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي. أصبح عدد الزهاد والعبّاد كثيرا زهدوا في الدنيا واتخذوا من الأربطة أماكن لسكناهم ويطالعنا أصحاب طبقات الصوفية بأسماء بعض المتصوفة منهم:

* أبو عثمان المغربي «سعيد بن عبد السلام» من ناحية القيروان صحب أبا علي الكاتب، وحبيباً المغربي، وأبا عمر الزجاج، ولقي أبا يعقوب النهرجوري، وأبا الحسين بن الصائغ الدينوري وغيرهم من المشائخ، وقد كان أوحداً في طريقته

---

(1) زيدان، جرجي: تاريخ آداب اللغة العربية، 2/ 641، حتي فيليب، وآخرون: تاريخ العرب المطوّل، 2/ 523.

(2) تاريخ الأدب العربي 4/ 59 (ط الثانية).

(3) Heyden. Vonder: La berbérie orientale. p. 117.

(4) الدباغ، وابن ناجي: معالم الإيمان 2/ 270 وما بعدها.

(5) Heyden. M. vonder: op.cit. p. 117.

وزهده. وقد وُصف بأنه عالي الهمة مهيب. ورد نيسابور وبها توفي عام 373هـ[1].

* ومنهم أبو عبد الله محمد بن سهل المتصوّف (ت333هـ). كان يقول ما يُعرف بالرقائق التي كانت تمثل أشعار الصوفية وابتهالاتهم[2].

وكذلك ظهر أبو مالك سعد بن مالك الدبّاغ الصوفي: الذي كان يُطلق عليه دينوري[3] المغرب، وقد ذكره السلمي في تاريخ الصوفية مشيراً إلى أنه حب أبا سعيد الخراز - أستاذه - وتوفي عام 361هـ[4].

* أما أبو عبد الله محمد بن أحمد الخياط الواعظ، ويُعرف بابن قمرة:

كانت له رحلة إلى المشرق لقي فيها بمكة ابن الجلا، وأبا يعقوب النهرجوري، ولقي الدينوري، وابن الكاتب، وابن جابان، وعتبة. وكان ذا تقشف وعبادة متصوفاً تصوفاً مشوباً بتقوى رقيق، كان من أهل النسك والعبادة وكان له الخير بمجالسته، وله أشعار في الزهد[5].

ونختم هذه الطائفة من متصوفة القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي - ممن أتت على ذكرهم كتب الطبقات - بأبي بكر بن أبي الطاعة: الذي وُصف بانتحاله مذهب الصوفية، ويقول بالإيثار... ويقتصر في لباسه على ما خشن، ويوثره على ما سوى ذلك[6].

---

(1) السلمي، أبو عبد الرحمن: طبقات الصوفية، 479، وما بعدها.

(2) الدباغ، وابن ناجي: معالم الإيمان 3/20، 21، ومن رقائقه إنشاده لجعفر بن أبي خالد بالقصر الكبير بالمنستير:

يا من أذاب فؤادي في محبته	وأضرم النار في قلبي وأحشائي
ما إن ذكرتك إلا كنت في كبدي	بموضع الماء من قلبي وأعضائي
ولا ذكرتك في قوم أمر بهم	إلا وجدت لهيباً بين أحشائي

(3) إشارة إلى أبي حنيفة الدينوري المؤرخ والمفسر المهندس من نوابغ الدهر قالوا إنه جمع بين حكمة الفلاسفة، وبيان العرب، انظر الدباغ، وابن ناجي: م.س، 3/78 هامش (74).

(4) الدباغ، وابن ناجي: م.س، 3/78 - 79.

(5) الدباغ، وابن ناجي: م.س، 3/108، وانظر رقائقه في نفس الصفحة.

(6) ن.م، 3/172.

وهنا يمكن أن نسأل كيف كان موقف أهل السنة وبخاصة أتباع مذهب مالك على وجه الخصوص من المتصوفة أو الصوفيين؟

والواقع أنه من القضايا الهامة التي تحيّر الباحث في التفكير الديني لدى المسلمين القضايا المتعلقة بالموقف من التصوّف والصوفية، وبخاصة العلاقة بين هؤلاء والفقهاء والتي هي في الواقع علاقة بين نمطين مختلفين في التفكير والسلوك. الأول (المتصوفون) يعطون الأولوية المطلقة لما يسمى علم الباطن، وهو مجاهدة النفس، أما (النمط) الثاني (الفقهاء) فهم يتقيدون بعلم الظاهر أي بالقوانين الشرعية التي أخذها الفقهاء وعملوا بها لتنظيم علاقة الفرد نحو خالقه ونفسه ومجتمعه.

وقد سلك الصوفية مسلكاً في التفكير والممارسة عارضه بشدّة قسم كبير من الفقهاء، ومرّت العلاقة بين الطرفين بتطورات ومراحل لم تخلُ من فترات تأزم واصطدام، غير أن الأمر قد آل إلى التصالح آخر الأمر جعل التصوف يتبوأ مكانة هامة لدى الأغلبية الساحقة من الفقهاء.

وفي إفريقية على وجه الخصوص نشب نوع من الاحتكاك بين الصوفية وبين بعض فقهاء مذهب مالك خلال القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي، حول قضية يعتبرها المتصوفة أهم قضاياهم وهي قضية كرامات الأولياء، وقف فيها عالمان بارزان وجها لوجه على الساحة العلمية القيروانية في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي، وهما كبير علماء المالكية في وقته أبو محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني (ت 386هـ / 996م)[1] من ناحية، ومن تصفه كتب التراجم بـ (الشيخ العارف إمام الحقيقة وشيخ الطريقة أبي القاسم عبد الرحمن ابن محمد البكري الصقلي (ت قبل 386هـ / 996م)[2] من ناحية أخرى، فانطلق نقاش جادّ بين الطرفين عرف من التطورات ما خرج به عن نطاق القيروان لتشارك فيه أطراف أخرى في المشرق، ويمتد تأثيره إلى الأندلس. ولئن كان هذا لوحدة يكسب القضية أهمية كبرى، فإن لها من الجوانب الأخرى ما يؤكد حقيقة العلاقة بين الصوفية والفقهاء، وبخاصة المالكية منهم.

---

(1) الدباغ، وابن ناجي: م.س، 3/ 118.

(2) ن.م. 3/ 244.

وقد وردت تفاصيل هذه القضية في ثلاثة مصادر خاصة: المصدر الأول هو كتاب «ترتيب المدارك» للقاضي عياض (ت 544هـ / 1144م). وقد تعرّض لها أولا في الترجمة التي خصَّ بها ابن أبي زيد القيرواني[1]. ثم أشار إليها عند ترجمته لفقيه أندلسي هو أبو بكر بن موهب القبري[2].

والمصدر الثاني هو «معالم الإيمان» للدباغ وابن ناجي، وتم التعرض لهذه القضية في موضعين: الأول في ترجمة ابن أبي زيد[3]، والثانية في ترجمة الطرف الآخر في القضية أبي القاسم البكري الصقلي[4].

كما ألمح صاحب المعيار المعرب (الونشريسي) ت 905هـ / 1500م إلى ما يشبه هذه القضية التي تتعلق في مجموعها بالموقف من كرامات الأولياء. والكرامة عند تبسطها تعني الفعل الخارق للعادة الذي يظهر على يد شخص لتحقيق أشياء يعجز الملأ عن القيام بها أو التعرف على حوادث ستقع مستقبلاً، أو وقعت في أماكن بعيدة. أو معرفة ما يجول في الخواطر، وكان أبو القاسم البكري الصقلي من أولئك الذين تصورهم لنا كتب التراجم من أصحاب الخوارق والعادات والكرامات. وكان يُعلن فيما يُعلن رؤية الله وهو أمر ذكرت المصادر أن ابن أبي زيد معاصره كان يقبله مع تصحيح يفيد أن ذلك لا يتهيأ إلا في المنام دائما حسب ابن أبي زيد ـ وقد يرى أكثر من ذلك لكن الصقلي كان يؤكد أن ذلك يتم له في اليقظة. وهو ما كان ينكره ابن أبي زيد بشدّة[5].

والذي يهمنا هنا أن أطراف القضية من الصوفية، وعلماء مذهب مالك قد ألفوا بهذه المناسبة المؤلفات الكثيرة. فقد ألف ابن أبي زيد القيرواني كتاب الكشف، وكتاب الاستظهار. ذُكر في شأنها أن ابن أبي زيد نقص فيهما كتاب أبي القاسم الصقلي[6]. وفي المقابل وضع الصقلي كتباً ذكر صاحبا معالم الإيمان أنه

---

(1) عياض: المدارك 6/ 215، وما بعدها.
(2) ن.م، 7/ 188 ـ 191.
(3) الدباغ، وابن ناجي: م.س، 3/ 112 ـ 113.
(4) ن.م، 3/ 144 ـ 146.
(5) الدباغ، وابن ناجي: معالم الإيمان 3/ 146.
(6) وردت عن الونشريسي (عبد الرحمن) ويبدو أنه أخطأ في الاسم.

أشار فيها إلى قصور الفقهاء الذين ينكرون القدرة وما وهب الحق لأوليائه. ويمدنا صاحبا معالم الإيمان بعدد من أسماء الكتب التي ألفها الصقلي دون أن نعرف ما هي الكتب التي ردَّ فيها على ابن أبي زيد ومن بين تلك الكتب كتاب الأنوار[1]، وكتاب صفة الأولياء، ومراتب أحوال الأصفياء[2]، وكتاب كرامات الأولياء والمطيعين من الصحابة والتابعين ومن تبعهم بإحسان»[3].

ومهما يكن الأمر فإن هذه القضية تدخل في إطار العلاقة التي ربطت بين الفقهاء والمتصوفة. وتدخل كذلك في المسير الذي عرفه التصوف خلال القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي. كما أنها تدخل في إطار قضية المعجزات ومفهومها وإمكانية التباس الكرامة.

وقد كان جمهور الفقهاء ورجال الحديث يحذرون المتصوفة وينهون عن الاتصال بهم، وعن قراءة كتبهم. وآل الأمر إلى أن رأى الفقهاء والمحدثون في المتصوفة جماعة من الحمقى الجهلة.

وفي ذات الوقت كان للمتصوفة نظرتهم الخاصة إلى الطرف المقابل أي إلى الفقهاء والمحدثين. فرأوا فيهم أناساً بعيدين عن الله، لا يرفضون الإقبال على الدنيا بكل متاعها، يشتغلون بعلم الظاهر، ويهملون علم الباطن وهو العلم الحقيقي عندهم «يقع في النفوس من ثمرات التعبد».

ولكن الهوّة بين الفقهاء والمحدثين من جهة وبين المتصوفة في إفريقية خاصة من جهة أخرى لم تكن كبيرة قبل هذا النزاع، فقد قبل الفقهاء والمحدثون عدة مظاهر اختص بها الصوفية كحضور المجالس الخاصة والحلقات، والتأثر بالسماع أو المشاهدة وما كان يمر على المتصوفة من أحوال، ويكفي أن نذكر هنا بالنسبة للقيروان أن هناك ما يؤكد حضور عدد من الفقهاء مجالس مسجد السبت، ومجالس مسجد الخميس اللذين اشتهرا بإيوائهما للصوفية منذ أواخر القرن الثالث الهجري، والقرن الرابع الهجري، وهو ما دفع أحد الفقهاء المشهورين وهو يحيى بن عمر (ت

(1) الدباغ، وابن ناجي: م.س، 3/ 145.

(2) البغدادي: هدية العارفين، ترجمة أبي القاسم الصقلي، ص 514.

(3) ن.م، ص 514.

289هـ / 902م) إلى الكتابة نهياً عن ذلك[1]. ولكن الظاهرة تواصلت خلال القرن الرابع الهجري حيث كان عدد من فقهاء المالكية يرتاد مجلس السبت منهم ابن أبي زيد، وأبو الفضل الممسي، وربيع القطان، وأبو محمد التبان، وأبو العرب تميم. حيث كان ينشد بالمسجد شعر ابن معدان في الزهد، وهو ما يسمى بالرقايق[2].

وفي ذات الوقت كان عدد من الصوفية يؤكدون من ناحيتهم التمسك بالكتاب والسنَّة، وأن اختياراتهم قائمة على هذين الأمرين. ومهما يكن فإن قضية قبول جمهور أهل السنة والمالكية منهم على وجه الخصوص للكرامات يرجع إلى الظروف التي تمر بها المنطقة خاصة القيروان لعاملين رئيسيين:

العامل الأول: هو تنامي تيار التصوف وانتشاره، وهي ظاهرة تتطلب التفسير بدورها، والتي لا شك أن الظروف العامة السائدة عصرئذ سياسياً، واجتماعياً ودينياً. كان لها دور كبير فيها[3].

العامل الثاني: يتمثل في الصراع بين المالكية والشيعة، والذي لم يُحسم حتى نهاية القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي. لذلك قد يكون قبول أهل السنة والمالكية خاصة للكرامات داخل إطار رؤية تريد احتواء تيار التصوف وجعله إلى جانب السُّنّة في خضم الصراع القائم ضد الشيعة وبخاصة أنه تيار يُشبع ميولات شعبية لا شكّ فيها. ومن صالح المالكية أن يكون المتصوّفة معهم لا ضدهم.

ولذلك تغلب التيار المؤيد للكرامات والمحتضن للتصوف شريطة الكتمان وعدم التبجح، وهو شرط أكدّ عليه كبار الصوفية.

4 ـ الفلسفة وعلم الكلام:

رغم الإشارة التي أوردها ابن جلجل[4] عند ترجمته لإسحاق بن عمران

---

(1) المالكي: رياض النفوس 1/ 495 ويذكر أنه ألف في النهي عن حضور مجلس (مسجد السبت) كتاباً.

(2) الدباغ، وابن ناجي: م.س، 3/ 24.

(3) الونشريسي: المعيار. . .، 3/ 641 فتوى العقباني.

(4) طبقات الأطباء والحكماء، ص 85، ابن أبي أصيبعة: طبقات الأطباء، ص 478، صاعد الأندلسي: طبقات الأمم، ص 152.

الإسرائيلي بقوله: «وبه عرفت الفلسفة في بلاد المغرب»، غير أن ذلك لا يعني أن الفلسفة قد وجدت طريقها إلى بلاد المغرب، وازدهرت به. ولعلّ ذلك يرجع إلى أن أتباع مذهب مالك والسنة عموماً كانوا لا يرغبون في أن تسود الفلسفة أو يفتح الباب أمام أصحابها.

ولكن إذا كان عدم ظهور الفلسفة في القرن الثالث الهجري. في عهد الإمارة الأغلبية فكيف كان حال الفلسفة خلال القرن الرابع الهجري، وبالتحديد منذ قيام الدولة العبيدية؟.

وهنا يجب أن نتعرف على مكانة الفلسفة عند الشيعة، ذلك أنه منذ مطلع القرن الثاني الهجري / الثامن الميلادي لم تكن للفلسفة مكانة كبيرة وتاريخها قصير، ونطاقها ضيّق. والواقع يشير إلى أن وضعها كان أضعف شأنا لدى الفلاسفة السنيّين بالمشرق حيث لم يشتهر بها إلا الكندي، وأغلب من اشتهروا بهذا الفن كانوا من الشيعة مثل أبي نصر الفارابي (259 ـ 339هـ/ 869 ـ 950م) وابن الهيثم (430 ـ 354هـ/ 965 ـ 1038م) وابن مسكويه (421 ـ 330هـ/ 941 ـ 1024م) وثابت بن قرّة (ت 211هـ / 825م)، وحنين بن اسحاق (ت 260هـ/ 873م) وهؤلاء الأخيران اشتهرا خاصة بما ترجموه من كتب مما جعل اتجاههم الثقافي ممزوجا بالطابع المهني.

ويرجع اهتمام الشيعة بالفلسفة إلى أمرين هما:

1 ـ مذهبهم العقدي: الذي يعتمد التأويل كما يعتمد التفرقة بين الظاهر والباطن أو الشريعة والحقيقة، واستمرار النبوة والوحي، واتصال الإمام بالله بواسطة العقل الفعّال، وما فوقه من عقول، وكل هذه الأفكار تحتاج إلى الإثبات الفلسفي الذي لا مناص منه[1].

2 ـ نزعتهم السياسية: التي استمدت من النظريات الفلسفية عناصر دعائية لبناء المجتمع وما ينطوي على ذلك من شعارات العدالة والأخوة والمساواة وغيرها من المبادئ التي تلهب مشاعر الجماهير الشعبية كي تتحول مؤيدة لها (وتقويض دولة الشر) التي يمثلها الخليفة السني في بغداد[2].

(1) انظر كتاب افتتاح الدعوة في مواضع مختلفة، وكتاب المجالس والمسايرات.

(2) عزوز، محيي الدين: تطور الفلسفة بالمغرب، ص 12.

إذاً سياسياً ومذهبياً يتصل التيار الشيعي بالفلسفة اتصالا وثيقاً. ولكن لماذا لم تستفد الفلسفة بالمغرب من وجود حركة شيعية بها؟

الواقع أن المعارضة الشديدة التي لقيها العبيديون كان لها أثرها في عدم ظهور الفلسفة في بلاد المغرب إذ وقف أتباع المذهب المالكي أمام الدولة العبيدية وثاروا عليها مرات عدة. ولم يكتفوا بذلك بل إنهم وقفوا إلى جانب ثورة أبي يزيد مخلد بن كيداد رغم كونه من الخوارج.

يضاف إلى ذلك أن العبيديين كانوا يريدون إدخال مذهبهم قهراً فبقي هذا المذهب دخيلا، ولم يقبل عليه سوى بعض الناس ومن بينهم الشاعر محمد بن هانئ الأندلسي (ت 363هـ / 973م)، الذي اتهم بمذهب الفلاسفة[1]. وابن الجزار القيرواني (285 ـ 369هـ/ 897 ـ 979م) الذي لم يخلّف لنا آثاراً فلسفية سوى كتابه المفقود (رسالة في النفس وذكر اختلاف الأوائل فيها)[2] ولعلّ ذلك يرجع إلى ارتباط الفلسفة بالطب فقد حوت ترجمة إسحاق بن عمران ذات المعنى في قول ابن جلجل: «وبه عُرفت الفلسفة»[3] منذ القرن الثالث الهجري وعلى غراره كان إسحاق بن سليمان (مع فضله في صناعة الطب بصيرا بالمنطق منصرفاً في ضروب المعارف)[4]. وله كتب في الفلسفة منها كتابه الذي سمّاه «بستان الحكمة»، وكتابه في الحدود، وكتابه في المنطق[5].

أما أتباع المذهب السنّي (المالكي) الذي ساد في معظم بلاد المغرب فإنهم

---

(1) انظر بعض أشعار ابن هانيء كما جاءت في ديوانه، وبخاصة قوله:

أرى مدحه كالمدح لله إنه ... قنوت وتسبيح يحطّ به الوزرُ

وهنا اختار ابن هانيء أن يؤله ممدوحه (المعز لدين الله العبيدي) فجاء ديوانه مليئاً بقصائد المديح والغلوّ والإفراط إلى درجة الكفر فقد ساوى بين مدحه للممدوح ومدحه ذات الله وهذا منتهى الغلو...

انظر ابن هاني، الديوان، ص 134 وانظر قصيدته الرائية في مدح المعز لدين الله ص 146، وكذلك في مدحه أبا الفرج الشيباني، ص 278.

(2) ياقوت: معجم الأدباء 2/ 36، صاعد الأندلسي: طبقات الأمم، ص 155.

(3) ابن جلجل: طبقات الأطباء والحكماء ص 85.

(4) ابن أبي أصيبعة: طبقات الأطباء، ص 479.

(5) ابن جلجل: م.س، ص 87، ابن أبي أصيبعة: م.س، ص 48 ويسميه بستان الحكيم.

قد عارضوا الفلسفة معارضة شديدة، ولعلّ ذلك يرجع إلى أن طبيعة الفلسفة تجعلها بمنأى عن الجماهير التي قابلتها عن جهل بعداء شديد رغم المحاولات التي بُذلت منذ أيام الكندي للتقريب بين الحكمة والشريعة، وهي محاولة فاشلة لأنها أضرت بهذا الفن وببعض العلوم المرتبطة به كالكيمياء والفلك والطبيعيات، ولم تفده.

على أن موقف الناس من الفلسفة وأصحابها لم يتغير رغم المجهودات الكبيرة والمتواصلة التي بذلها المتأخرون من المتكلمين كما يقول عنهم ابن خلدون[1] والذين استطاعوا بعلم الكلام، وظهور علم المنطق أن يردّوا على الفلاسفة فيما خالفوا فيه العقائد الإيمانية.

ومن ثم كثر أتباع المذهب الأشعري في بلاد المغرب وبخاصة خلال القرن الرابع الهجري حتى إن أبا الحسن القابسي كان أحد أتباعه.

على أن مذهب الأشعري استخدم كمذهب يتبع طريقة الردّ على أصحاب الأهواء بأدلة منطقية عوضاً عما كان متبعاً في الردِّ على أصحاب المذاهب ومن بينهم الشيعة العبيديون في مطلع القرن الرابع الهجري حيث تصدّت طائفة من العلماء للردّ على بعض دعاة الشيعة ومن بينهم سعيد بن الحداد الذي نقل إلينا الخشني[2] نصّ المناظرات الكلامية التي تمت بينه وبين دعاة الشيعة. كما كان أبو محمد عبد الله بن إسحاق المعروف بالتبان عالما بالاحتجاج (أي علم الكلام)[3] وكان ابراهيم بن محمد بن البرذون الضبي في شبابه قوياً على الجدل والمناظرة وإقامة الحجة على المخالفين[4].

وهنا يمكن أن نخلص إلى أن الفلسفة لم تجد لها في بلاد المغرب من يهيئ لها عقول الناس لتقبلها وذلك لمعارضة أهل السنة لها رغم حاجة الشيعة لانتشارها خدمة لمذهبهم وسياستهم. ولعلّ ذلك يرجع إلى أن الفلسفة لم تجد لها أنصاراً

---

(1) المقدمة، ص 369.
(2) علماء إفريقية، ص 258، وما بعدها.
(3) عياض: المدارك 6/ 248.
(4) ن.م، 6/ 245.

من القاعدة الشعبية لا في بلاد المغرب ولا في المشرق رغم وجود عدد من الفلاسفة هناك. غير أن علم الكلام قد ساد لما فيه من المناظرة والمجادلة ضد أصحاب البدع وإقامة الحجة عليهم وهو سر نجاح المذهب الأشعري في بلاد المغرب.

ثانيا: العلوم الأدبية:

١ ـ علم اللغة:

تتميز اللغة العربية بخصائص لا توجد في سواها من اللغات كالمرونة والمطاوعة والبلاغة والمفردات والاشتقاقات، والمرادفات مع سهولة التعبير وسحر البيان، ولعلّ ذلك كان سبباً في نضج الحضارة والثقافة العربية الإسلامية واستيعاب علوم الأوائل بما فيها من مصطلحات الحضارة فتصاغرت أمامها اللغات الأخرى كالفارسية، واليونانية والسريانية، والقبطية وانتشرت اللغة العربية لأسباب أهمها أنها لغة القرآن الكريم.

غير أن عصر الفتوحات الإسلامية واختلاط العرب بغيرهم من الأمم جعل عدداً غير قليل من العلماء والمهتمين بالمحافظة على اللغة العربية يتجهون نحو البادية لجمع الكلمات والمفردات، كما أن بعض أهل البادية رحلوا إلى المدن ليأخذ علماء اللغة عنهم. وكان أهل اللغة يذكرون السَّنَد كما كان يفعل أهل الحديث، ولكن جمع اللغة لم يكن سهلاً ميسوراً بسبب أن بعض المشتغلين فيها لم يكونوا أهل ثقة، وأن اللغة عصرئذ لم تكن مُشْكَلَة أو منقوطة فضلا عن أن كثيراً من العلماء العرب لم يكونوا يعرفون عن لغة الشعوب من حولهم شيئاً ليميزوا المفردات اللغوية.

وإلى جانب البادية كان القرآن الكريم الزاد الذي اشتق منه العرب مفردات اللغة لما اشتمل عليه من مفردات لغوية شاملة. وكذلك الشعر الموثوق بصحته ونسبته. ونتج عن عملية الجمع للكلمات والمفردات أن وضعت المعاجم. كان أول من

---

(١) هو الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم أبو عبد الرحمن الفراهيدي، ويقال الفرهودي الأزدي شيخ النحاة، وعنه أخذ سيبويه، والنضر بن شميل وغير واحد من أكابرهم =

فكّر في هذه الخطوة هو الخليل بن أحمد الفراهيدي[1] (ت 175هـ) الذي وضع معجم العين. على أن اللغويين في هذا الوقت قد اهتموا بالجزئيات كالمبرد (ت 285هـ) وثعلب (ت 356هـ) على أن القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي قد فتح فتحاً جديداً في مجال اللغة العربية وذلك في علمي النحو وعمل المعاجم، واتخذ العلماء فيه منهجاً وطريقة منظمة يسيرون عليها حيث ظهرت كتب المعاجم مثل كتاب (الصحاح) للجوهري (ت 392هـ) وابن فارس (ت 395هـ) في كتابه المجمل، وكانت المعاجم التي صدرت بعد الجوهري هي أشبه بتوسيع وشرح لقاموسه.

كذلك ظهرت في القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي دراسة جديدة للاشتقاق اللغوي على يد ابن جني (ت 392هـ) والذي يختص بمادة الكلمة دون هيئتها.

وإذا كانت هذه الإسهامات قد خرجت في المشرق فهل اهتم أهل المغرب بعلم اللغة وأسهموا فيه أيضا؟

الواقع أنه ما إن تحول المغاربة إلى الإسلام حتى تحول كثير منهم إلى العروبة أي إنهم استخدموا اللغة العربية في شتى صورها، وهو أمر طبيعي إذ يكفي اللغة العربية أنها أداة هذا الدين، ولغة كتابه حتى يقبل المغاربة على تعلمها، والتحدث بها. على أن انتشار اللغة واستخدامها كان أبطأ من انتشار الإسلام إذ يكفي الرَّجل من المغاربة أن يكون مسلماً يعتز بإسلامه، ومع ذلك يحتفظ بلغته أو لهجته الأولى، وبعض تقاليده الموروثة. ولعلّ ذلك يرجع إلى أن العرب أول الفتح لم يكونوا من الكثرة حتى ينتشروا في كافة أنحاء بلاد المغرب ويفرضوا لغتهم على أنه مع استقرار العرب بعد انتهاء الفتح أصبحت اللغة العربية أكثر انتشاراً بين السكان مما حدا ببعض القبائل المغربية أن تدّعي نسبها إلى بعض القبائل العربية[2]، وساعد على ذلك وجود

= وهو الذي اخترع علم العروض... وله كتاب العين في اللغة ابتدأه وأكمله النضر بن شميل وأضرابه من أصحاب الخليل بن أحمد. وقد اختلف المؤرخون في تاريخ وفاته غير أن أرجح الروايات تفيد أن مولده كان عام 100هـ، ووفاته عام 170هـ أو 175هـ. انظر ابن كثير: البداية والنهاية 10/ 161، ياقوت الحموي: معجم الأدباء 4/ 181 ـ 182.

(1) انظر ما قاله المنصور بن بلكين بن زيري الصنهاجي عندما جاءته الوفود مهنئة له بتوليه الإمارة خطب فيهم قائلاً: «... وإني ورثته عن آبائي وأجدادي حمير». وهي دعوة إلى نسب صنهاجة إلى القبائل اليمنية الحميرية. انظر (النويري: نهاية الأرب 24/ 212).

العرب بكثرة وبخاصة خلال القرنين الثاث والرابع الهجريين / التاسع والعاشر الميلاديين. فضلا عن أن اللغة العربية والمغربية ذات أصول سامية لا بل إن نسبة كبيرة من اللغة المغربية عربية بحتة[1].

ومن ثمّ فقد ساعد ذلك المغاربة على سرعة التفاهم والتخاطب الأمر الذي حيّر علماء اللغات. ويمكن القول إن لغة الرومان الذين سيطروا على بلاد المغرب ـ قبل الفتح العربي ـ قد اندرست، ولم تجد في قلوب سكان المغرب مكاناً تتحصن فيه، بينما وجدت اللغة العربية مكاناً في قلوب المغاربة وأسماعهم، حتى في البلاد الأوربية التي احتلها الرومان، ومردُّ ذلك إلى الأصل الواحد للغة العربية والمغربية فكلاهما من فصيلة واحدة هي الهند أوربية[2].

كذلك اتجه المغاربة إلى المشرق موطن اللغة العربية للاستزادة من اللغة وتحصيل العلم بها فلم يلبث أن ظهر منهم في القرن الثاني الهجري / الثامن الميلادي جماعات تكتب بالعربية، وتؤلف بها لا بل إن فريقا منهم أصبح ينافس أساطين علماء اللغة العربية في المشرق.

ومهما يكن فإن اللغة العربية أصبحت اللغة الرسمية في البلاد المفتوحة عموماً إلى جانب لهجات محلية مغربية وعربية عامية تستعمل في التخاطب وهذا أمر طبيعي تؤيده الظواهر اللغوية في كلِّ لغة، وفي كلِّ قطر مع أن هذه اللهجات لم تكن يوماً لغة مدونة.

أما عن إسهامات المغاربة اللغوية فيكفي أن نشير إلى نفر من العلماء الذين اهتموا بهذا العلم وساهموا مساهمة فعالة فيه، وذلك بما ألّفوه من كتب قيمة تفيد هذا العلم. وكانوا لا يقلون مساهمة عن نظرائهم من علماء اللغة في المشرق.

ففي ترجمة أبي محمد عبد الله بن إسحاق المعروف بابن التبان أنه كان عالماً باللغة[3]. وهذا محمد بن ابراهيم بن عبد الرحمن التلمساني المشهور بالإمام

---

(1) محمد بن تاويت، محمد الصادق عفيفي: الأدب المغربي، ص 48.

(2) ن.م، ص 49.

(3) عياض: المدارك 6/ 248.

أول من أدخل إلى المغرب شامل بهرام وشرحه للمختصر، وحواشي التفتازاني[1].

أما أصحاب المؤلفات في اللغة فقد برز منهم عددٌ غير قليل وبخاصة خلال القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي. ومنهم ابن الوزان: شيخ المغرب في اللغة والنحو حفظ كتاب سيبويه والمصنف الغريب وكتاب العين وإصلاح المنطق[2].

وقد شهد للوزان عدد من أصحاب الطبقات والتراجم بالكفاءة العلمية في اللغة فقد قال عنه الزبيدي ثم ياقوت الحموي إنه: «كان إماماً في اللغة والنحو والعروض غير مدافع مع قلّة إدعاء وخفض جناح، وانتهى من العلم إلى ما لعله لم يبلغه أحد قبله، وأما في زمانه فلا يشك فيه.... قال عنه عبد الله المكفوف النحوي: لو أن قائلا قال إنه أعلم من المبرد وثعلب لصدقه من وقف على علمه. وكان يستخرج من العربية ما لم يستخرجه أحد»[3].

على أن علماء اللغة العربية والمهتمين بها قد توزعوا في كل مدن بلاد المغرب وبخاصة في عواصم المدن ففي طرابلس ظهر محمد بن صدقة المرادي الطرابلسي الذي قال عنه الزبيدي: «إنه كان عالما باللغة»[4].

وخلال القرن الرابع الهجري ظهر أبو محمد المكفوف الذي قال عنه القفطي[5]: «أنه كان من أعلم خلق الله بالعربية والغريب والشعر وتفسير المشروحات وأيام العرب وأخبارها ووقائعها...» وكان أبو محمد المكفوف من مدينة سُرْت[6].

وهكذا يمكن القول إن أهل المغرب قد أتقنوا اللغة العربية تدريجيا حتى أصبحت جزءاً من كيانهم، ثم أولوا اللغة اهتمامهم حتى أصبحوا من علمائها فألفوا

(1) ابن مخلوف: شجرة النور الزكية، ص 271.

(2) الذهبي: العبر 2/ 271.

(3) السيوطي: بغية الوعاة 1/ 409، ابن منصور، عبد الوهاب: أعلام المغرب العربي 1/ 31.

(4) الزبيدي: طبقات النحويين واللغويين، ص 232، الحموي، ياقوت: معجم الأدباء 2/ 203.

(5) أنباء الرواة على أنباء النحاة 2/ 148، الزبيدي: م.س، ص 237.

(6) سُرت: مدينة بين طرابلس وبرقة.

فيها الكتب القيمة، وبرع غير واحد من العلماء المغاربة حتى ارتفعوا إلى مصاف كبار علماء المشرق ممن تُشدُّ إليهم الرحال في علم اللغة كالخليل بن أحمد الفراهيدي، والمبرد وثعلب، وغيرهم من علماء اللغة البصريين والكوفيين غير أن كثيرا من كتب المشرق قد أخملت ذكرهم.

2 ـ النحو:

برزت الحاجة إلى علم النحو بعد الفتوحات الكبرى التي حققها العرب واتساع رقعة العالم الإسلامي، واختلاط العرب بغيرهم من الأمم أدى إلى فساد اللسان العربي فاندفع عدد من الحريصين على اللغة وسلامتها بوضع قواعد وأسس للغة العربية حيث يذكر الزبيدي[1] ذلك في مقدمة مؤلفه بقوله: «. . . فتفطن لذلك من نافر بطباعه سوء أفهام الناطقين من دخلاء الأمم بغير المتعارف من كلام العرب، فعظم الاشتقاق من فُشُوِّ ذلك وغلبته، حتى دعاهم الحذر من ذهاب لغتهم وفساد كلامهم، إلى أن سببوا الأسباب في تقييدها لما ضاعت عليه، وتثقيفها لمن زاغت عنه».

وذهب ابن خلدون[2] إلى القول إن السبب في ظهور علم النحو هو فساد اللغة لاختلاط العرب بغيرهم من الأقوام بعد الفتح، ومخالطة العرب للعجم مما أدّى إلى تغير ملكتهم اللغوية.

وقد تصدّى لتقويم اللغة العربية ووضع منهاج لها بعض العلماء العرب[3]. كان أولهم أبو الأسود ظالم بن عمرو الدُّؤلي ثم نصر بن عاصم، وعبد الرحمن ابن هرمز فوضعوا للنحو أبواباً وأصّلُوا له أصولا.

وكان لأبي الأسود فضل السبق وشرف التقدّم في إظهار علم النحو إلى حيّز الوجود، ويقال إن ذلك كان بإشارة من الخليفة علي بن أبي طالب[4] لأنه سمع

(1) طبقات النحويين واللغويين، ص 10.
(2) المقدمة، ص 454.
(3) ابن مخلوف: شجرة النور الزكية (تتمة)، ص 16.
(4) ابن الطيب، عبد الواحد بن علي: مراتب النحويين، ص 6.

لحناً فأشار عليه بوضع قوانين للغة، ثم تابع العلماء بعد ذلك مسيرته إلى أن ظهر بعد ذلك الخليل بن أحمد الفراهيدي زمن الخليفة العباسي هارون الرشيد، وهي الفترة التي زاد فيها نفوذ الفرس في الدولة العباسية. فهذب اللغة، وأخذ عنه سيبويه فأكمل تفاريعها ووضع فيها كتابه المشهور الذي صار قدوة لمن كتب في النحو من بعده، ثم برز عدد غير قليل من العلماء المهتمين بعلم النحو من بينهم أبو علي الفارسي، وأبو القاسم الزجّاج اللذان وضعا مختصرات للمتعلمين. على أن علم النحو لم يتوقف حيث تركه أبو الأسود الدؤلي أو الخليل بن أحمد الفراهيدي، ولكن استمرت جهود العلماء في هذا العلم غيرة منهم على اللغة إذ إنه ما إن كتب أبو الأسود الدؤلي ما كتب من النحو، ثم يعلم الناس نبأه حتى أسرع إليه نفر من الطلاب يسمعون منه، ويتتلمذون عليه ـ وهو أمر متعارف عليه في سائر العلوم، ثم يأتي من بعدهم آخرون ويصنعون مثل صنيعهم مع أبي الأسود.

وهكذا مضت المسيرة فوجا بعد فوج كلّما مضى فوج خلفه آخر، وكل فوج يريد أن يضيف الجديد، ويقال إن عبد الله بن أبي إسحاق أول من ذكر له الناس عملا في النحو بعد أبي الأسود الدؤلي[1].

ثم تتابعت طبقات النحويين بين مؤلف مطوّل ومتوسط ومختصر كل تلك الجهود تهدف للمحافظة على سلامة اللغة دون لحن، لأن ذلك يؤثر في القراءة وبخاصة في كتاب الله العزيز.

كل تلك الجهود التي قام بها علماء النحو كوفيون أو بصريون كان لها صداها في الممالك الإسلامية الأخرى حيث أصبحت اللغة العربية لغة الإدارة والدواوين، ولغة الخطابة والتأليف في العلوم.

إذن ماهو دور المغاربة ومساهماتهم في علم النحو؟

اهتم المغاربة بعلم النحو فعكفوا على دراسته ودراسة الكتب التي تم تأليفها فيه. فقد روي أن ابن الوزان القيرواني قد حفظ كتاب العين للخليل بن أحمد الفراهيدي، وكتاب سيبويه، وكان يعرف بشيخ المغرب في النحو واللغة[2].

---

(1) ناصف، علي النجدي: تاريخ النحو، ص 51.

(2) السيوطي: بغية الوعاة 1/419.

ويضيف السيوطي[1] إلى أنه كان حافظا لكتاب أبي عبيد المصنّف، وإصلاح ابن السكيت.

وإلى جانب ابن الوزّان أورد الزبيدي[2] عددا غير قليل من علماء النحو في بلاد المغرب مشيداً بجهودهم ومؤلفاتهم في هذا العلم منهم أبو الوليد المهري الذي ألّف كتباً في النحو منها كتاب الألفاظ، وكتاب اشتقاق الأسماء مما لم يأت به قطرب.

وهذا أحمد بن أبي الأسود النحوي الذي كان غاية في علم النحو واللغة وله مؤلفات حسان في النحو.

وفي الطبقة الثالثة نجد حمدون النحوي المعروف بالنعجة. وهو أبو عبد الله حمدون بن إسماعيل، كان لا يقل عن المهري النحوي مكانة في هذا العلم بل إن بعضهم يقدمه عليه لأنه كان يحفظ كتاب سيبويه في النحو وكان يُقال له إنه أعلم من المهري في النحو خاصة، وله عدد من المؤلفات في علم النحو[3].

أما القزاز النحوي الذي عاصر الدولة العبيدية بإفريقية فقد أخبرنا القفطي أن الخليفة العبيدي المعز لدين الله أمر النحوي القزاز[4] سنة 361هـ عن طريق عامله ويدعى عسلوج بن الحسن الصنهاجي بأن يؤلف له كتاباً يجمع فيه سائر الحروف التي ذكر النحويون أن الكلام كله اسم وفعل وحرف جاء لمعنى، وأن يقصد في تأليفه إلى شرح الحرف الذي جاء لمعنى، وأن يجري ما ألفه من ذلك كلّه على حروف المعجم. فسارع لما أمر به وجمع المتفرق من الكتب النفيسة في هذا المعنى على أقصد سبيل وأقرب مأخذ وأوضح طريقة فبلغ جملة الكتاب ألف ورقة، ورفع صورا منه إلى المعزّ فأعجبه ورضيه وقال له: «اذكر ما يجيء من الكلمات مشاكلة الصور في الأمر والنهي والصّفة والجحد والاستفهام التي يدل على المراد بها إعرابها على ما تقدّمها وتلاها من القول»[5].

---

(1) ن.م، 1/ 419.

(2) طبقات النحويين واللغويين 230.

(3) الزبيدي: م.س، 235.

(4) انظر ترجمته في القفطي: أنباء الرواة على أنباء النحاة 3/ 87.

(5) القفطي: أنباء الرواة 3/ 87، الكعبي، المنجي: القزاز القيرواني، ص 73.

قال محمد بن جعفر القزّاز: ما علمت أن أحداً سبق إلى تأليف مثل هذا الكتاب ولا اهتدى أحد من أهل هذه الصنعة إلى تقريب البعيد وتسهيل المأخذ وجمع المفرّق على مثل هذا المنهاج[1].

إن من يتثبت مما أورده القفطي ويتتبعه بدقة يستطيع أن يفهم أن المعز أمر القزاز عن طريق عامله عسلوج بن الحسن الصنهاجي أن يؤلف كتاباً في الحروف النحوية التي جاءت لمعنى، وأن المؤلف بعد أن فرغ من الكتاب رفع نسخاً منه إلى المعز، وبعد أن أظهر إعجابه بكتاب الحروف قال لمؤلفه القزاز: «اذكر ما يجئ من الكلمات المشاكلة الصور في الأمر والنهي والصفة.... الخ، فهو في الواقع يقترح عليه تأليف كتاب آخر على هذه الصفة التي بيّنها له فقال القزاز عندئذ ـ وقد لا يكون ذلك بحضرة المعز ـ : «ما علمت أحداً سبق إلى تأليف مثل هذا الكتاب... على مثل هذا المنهاج»[2].

ونفهم أيضا مما أخبرنا به القفطي بعد ذلك أنه لم تمض تلك السنة (361هـ) التي طلب إلى القزاز فيها بتأليف كتاب الحروف حتى استطاع أن يتم فيها كتابه الثاني الذي طلبه المعز منه عندما ذهب ليرفع إليه كتاب الحروف، وأنه في شهر رمضان من تلك السنة قابل القزاز المعز مرة أخرى ليسلمه كتابه في الكلمات المشاكلة الصور، ولما نظر المعز في الكتاب أعجبه كما أعجبه من قبل ـ كتاب الحروف. ولم يطلب منه هذه المرة أن يؤلف له كتاباً آخر[3].

وقد وصف بعض أصحاب طبقات النحويين أبو محمد المكفوف النحوي أنه كان أعلم خلق الله بالعربية والذي يقول عنه الزبيدي[4] إن له كتباً كثيرة في اللغة العربية والغريب، وله كتاب في العروض يفضله أهل العلم على سائر الكتب المؤلفة فيها... وعليه قرأ الناس المشروحات وإليه كانت الرحلة من جميع إفريقية والمغرب.

---

(1) ن.م، 3/ 87.
(2) ن.م، 3/ 87.
(3) الكعبي: م.س، ص 75.
(4) طبقات النحويين واللغويين، ص 236.

وهذا خلف الطرابلسي كان صاحب نحو ولغة[1].

ثم تتابعت الطبقات وظهر عدد من العلماء الذين نبغوا في علم النحو من مدن كثيرة في بلاد المغرب. وقد انعكس ذلك على كثرة المؤلفات في النحو أو في غيره من العلوم لأن جميع المؤلفات تحتاج إلى ملكة النحو ليستقيم المعنى وتتصل الفكرة.

وهكذا كانت جهود المغاربة في علم النحو خالصة لذات اللغة العربية ومساهمة في توجيه الثقافة العربية التي يعتبر النحو أحد ركائزها.

3 ـ علم الجغرافيا:

لعل ظروف الحياة التي عاشها العرب في شبه الجزيرة العربية أو المغاربة في شمال أفريقيا هي التي أسهمت في اهتمام هذه المجتمعات بعلم الجغرافيا وذلك لأمرين:

أولهما: حياة الترحال من أجل البحث على الكلأ والماء ومنابت العشب.
وثانيهما: هو اشتغالهم بالتجارة الداخلية والخارجية مما يستدعي معرفة طرق التجارة والإمكانيات الاقتصادية للأماكن التي يتاجرون معها[2].

وإذا كان مجيء الإسلام قد أدّى إلى اهتمام المسلمين بعلم الجغرافيا فإن البلاد المفتوحة كبلاد المغرب قد اهتمت بالجغرافيا أيضا لمعرفة البلاد التي انطلقت منها الدعوة، والتي يمثل الذهاب إليها ركناً من أركان الإسلام الخمس وهو الحج ناهيك عن البلدان التي يمر بها الحاج أثناء انتقاله من أقصى بلاد المغرب حتى يصل ويؤدي مناسكه كل ذلك زاد من اهتمام أهل المغرب بعلم الجغرافيا.

ويمكن إجمال الأسباب التي أدّت إلى اهتمام المغاربة بعلم الجغرافيا إلى الآتي:

---

(1) ن.م، ص 237.

(2) بروكلمان (Brockelmann): تاريخ الأدب العربي، 4/232، العمري، عبد الله: تاريخ العلوم عند العرب، ص 149.

1 - اتساع رقعة العالم الإسلامي وطموح الأمراء ثم الخلفاء العبيديين في التعرف على المسالك والممالك في بلاد المغرب وخارجها، وبخاصة أن العبيديين كانت تراودهم أحلام السيطرة على العالم الإسلامي وجعله شيعياً تابعاً لهم.

2 - حاجة الدولة إلى معرفة الطرق المختلفة التي تربط بلاد المغرب من برقة شرقا إلى المحيط الأطلسي غربا تسهيلاً لنقل الجيوش وإخضاع الثورات في حالة الحرب، وتحديد طرق الحج، ومحطات البريد والتجارة وأعمال الخراج والزكاة وغيرها زمن السلم.

3 - ارتباط الجغرافيا بعلم الفلك من أجل معرفة مواعيد الصلاة والصيام والحج وقد كان اهتمام المغاربة بهذا العلم منذ عهد الإمارات في القرن الثالث الهجري حيث كان كثير من أئمة دولة بني رستم يهتمون بعلم النجوم(1).

4 - إطلاع المغاربة على كتب الجغرافيا وعلم الفلك التي ترجمت إلى العربية أو تلك التي ألّفها بعض الرحالة والجغرافيين مثل كتاب المسالك والممالك لابن خرداذبه أو كتاب صورة الأرض لابن حوقل أو كتاب أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم للمقدسي أو الكتاب الذي ألّفه ابن الجزار الطبيب القيرواني في علم الجغرافيا وسمّاه «عجائب البلدان» وهو كتاب مفقود غير أن البكري وابن عذارى قد نقلا عن هذا الكتاب في كتابيهما(2).

5 - انتشار ظاهرة الرحلة للتجارة أو طلب العلم أو الحج أو غيرها من الأغراض، وقد شجّع على ذلك شيوع الأمن والاستقرار في الدولة العربية الإسلامية ومن بينها بلاد المغرب، ولم يكن هذا الأمر مقصوراً على المسلمين بل كان للأجانب أيضاً دورهم سواء أكانوا سفراء أم تجاراً أو رحالة بينما وصل المسلمون إلى أماكن لم يصلها الأوربيون وتعرّفوا عليها

(1) البعطوري، مقرين محمد: كتاب سيرة أهل نفوسة، مخ ورقة 119.
(2) الشيخ حسين، عادل محمد علي: ابن الجزار القيرواني، سيرته، مؤلفاته، جهوده في الطب والصيدلة، ص 41.

ونشروا الإسلام بها أو أقاموا معها علاقات تجارية كتلك العلاقات التي كانت قائمة بين بلاد الغرب وبلاد السودان الغربي.

على أن الجغرافيا في بلاد المغرب قد اتخذت طابع المعرفة للمسالك والممالك التي كان يسلكها التجار. أو علم الفلك الذي اهتم به المغاربة وبرعوا فيه. غير أنّ ما ألف في علم الجغرافيا في بلاد المغرب خلال القرون الإسلامية الأولى لم يحتفظ لنا المؤرخون أو الجغرافيون العرب بشيء منه غير ما يمكن ملاحظته فيما أورده ابن الأبّار[1] من أن محمد بن يوسف المعروف بالورّاق الجغرافي القيرواني كتب للحكم المستنصر بالله كتاباً في مسالك إفريقية وممالكها، وهذا الكتاب نقل عنه البكري الكثير في المسالك والممالك وابن عذارى في البيان المغرب. كما ألف ابن الجزار القيرواني كتاب عجائب البلدان والذي أخذ البكري عنه في المسالك وابن عذارى في البيان وياقوت في معجم البلدان.

4 ـ علم التاريخ:

التاريخ علم عربي خالص تطوّر ذاتياً دون أي تأثير أجنبي في الأعم والأغلب. ومنذ عصر ما قبل الإسلام تحدّث العرب عن قبائلهم ووقائعها التي سموها (أيام العرب) كما حفظوا أنسابهم وتناقلوها جيلا بعد جيل.

وعندما جاء الإسلام ازداد الوعي بعلم التاريخ عند العرب وبخاصة بعد اطلاعهم على ما ورد في القرآن الكريم من آيات تشير إلى الأمم الماضية مما دفع العرب إلى التعرّف على المزيد حول تلك الأقوام كما اطلع العرب من خلال الفتوحات الإسلامية على تراث وتاريخ الأمم الأخرى مما أدّى إلى زيادة معرفتهم بتاريخ من حولهم، وإلى تاريخ الماضين من الأمم كالهند والصين وبلاد فارس واليونان والرومان وغيرهم من الأمم ذات الحضارات القديمة ولعلّ ذلك يرجع إلى رغبة العرب في معرفة تاريخ تلك الأمم لمواجهتها عسكرياً. فقد واجه المسلمون في فتوحاتهم كلّ تلك الأمم في مواضع مختلفة في بلاد المغرب والمشرق.

---

(1) التكملة، السفر الأول، ص 101.

ثم كان اهتمام العرب بتاريخ الرسول الكريم وسيرته وأقواله وغزواته التي دوّنت في المغازي والسير. ثم كان لعلم الحديث أثره على علم التاريخ.

ويمكن استخلاص الأسباب التي زادت من اهتمام العرب عموماً والمغاربة على وجه الخصوص بعلم التاريخ عقب الفتح العربي لبلاد المغرب في النقاط التالية:

1 - رغبة الأمراء ثم الخلفاء في بلاد المغرب في الوقوف على تاريخ الأمم السابقة للاستفادة من خبرتها، ومعرفة حقيقة تاريخها.

2 - التوسّع الذي حققه العبيديون في جهات المشرق وبخاصة مصر ذات التاريخ الحافل بالأمجاد والآثار القديمة التي ترجع إلى آلاف السنين قبل الفتح.

3 - توجيه القرآن الكريم أنظار المسلمين عموماً للاهتمام بالتاريخ لما فيه من الإخبار عن الأمم السابقة، وما ورد فيه من تنبيهات وتحذيرات وعظات ونتائج كدروس مستفادة من التاريخ الماضي.

4 - كان للحديث الشريف دور في تنمية الحس التاريخي عند العرب من خلال مراحل جمعه وتدوينه ثم نقله وروايته وتنقية ما علق به لأن ذلك يستدعي المعرفة التاريخية لسيرة الرسول الكريم فضلا عن الاهتمام بتاريخ رواة الحديث.

5 - كان للقصّاص (الفداوية) دورهم البارز في الرواية التاريخية الشفوية بما يسردونه من القصص الخيالية والواقعية عن الأبطال المسلمين، وسيرهم وحروبهم، وقد استغل العبيديون هذه الظاهرة في الدعاية لمذهبهم والترويج له بسند تاريخي عن أحاديث رووها عن الرسول الكريم.

6 - كان للحركات السياسية عموما والشعوبية على وجه الخصوص دورٌ في تحفيز المؤرخين للبحث عن الماضي وبخاصة أن تلك الحركات كانت تقلل من شأن العرب وماضيهم.

تلك هي الأسباب التي حفزت على الاهتمام بعلم التاريخ الذي اعتمد أول

الأمر على الخيال والأساطير ثم بدأ يأخذ طريقه لتأكيد الحقائق التاريخية استنادا إلى الوثائق التاريخية وإلى الرواة (شهود العيان).

وقد نال المغاربة نصيبهم من علم التاريخ بحثا ودراسة، فكتبوا عن الفتح العربي لبلاد المغرب. وتناولوا سيرة الرسول الأعظم صلّى اللّه عليه وسلّم وغزواته أسوة بمن سبقهم من مؤرخي المشرق.

وحتى نتبين حقيقة ما كتبه المغاربة في علم التاريخ إلى نهاية القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي نورد بعض مشاهير المؤرخين المهتمين بهذا العلم: ومنهم:

*** عبد الله بن يزيد بن عبد الرحمن المعروف بابن أبي حسان اليحصبي (ت 227هـ / 841م).**

ينتمي ابن أبي حسان إلى بيت من أشراف إفريقية، وكان يسكن في حارة يحصب بالقيروان، ولهذا سمّي باليحصبي، عُرف بفقهه وأدبه وعلمه بالتاريخ وأنساب العرب وأيامها، وله رحلة إلى المشرق لقي فيها الإمام مالك بن أنس (ت 179هـ / 795م) وكتب تاريخ إفريقية وحروبها وينسب البكري نصاً واحداً إلى ابن أبي حسان، وهو ما يتعلق بفتح موسى بن نصير (ت 98هـ / 716م) لمنطقة سقوما، وكتابته إلى الوليد بن عبد الملك (86 ـ 96هـ / 705 ـ 715م) بذلك[1].

ومهما يكن فإن ابن أبي حسان اليحصبي كان من أوائل المؤرخين المغاربة خلال القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي.

*** عيسى بن محمد بن سليمان بن أبي المهاجر:**

وهو ليس أبا المهاجر دينار (55 ـ 62هـ / 674 ـ 681م)، ولكنه حفيده، الذي ألف كتاباً في فتوح إفريقية، والذي يعتبر من المصادر الأساسية في تاريخ بلاد المغرب.

وعيسى هذا هو أحد تلاميذ خارجة الغافقي (ت 210هـ / 825م) وعبد الله بن

---

(1) البكري: المغرب، ص 116 ـ 117.

وهب (ت 197هـ / 812م) ويعتبر الأول من علماء إفريقية في علم الحديث، أما الثاني فهو من المحدثين المصريين، وهو مؤسس أول مدرسة تاريخية مصرية[1].

ولا يقتصر اعتماد عيسى بن أبي المهاجر على رواة إفريقية ومصر فحسب، بل يعتمد رواة آخرين من أمثال محمد بن عمر الواقدي (ت 207هـ / 823م). وابن مهدي بن يزيد القيسي، وزريق بن هلال الخشني، وعمر بن سمك بن حميد مولى موسى بن نصير وشمر بن حوشب، وغيرهم من أشياخ عرب إفريقية[2]، ويبدو أن عيسى بن أبي المهاجر اطلع أيضا على أصول مدوّنة، مثل كتاب أبي بكر عتيق السوسي، وهو من أهل القيروان، حيث أخذ منه رواية عن خروج عبد الله بن سعد بن أبي سرح إلى إفريقية[3].

وقد اعتمد البكري مباشرة على ما دونه عيسى بن أبي المهاجر في كتابه فتوح إفريقية، الذي كان يضم دون شك روايات عن الفتح العربي الإسلامي للمغرب، إضافة إلى معلومات أخرى عن فتح الأندلس، نقلها عنه المؤرخ ابن عذارى المراكشي.

وقد قدّم لنا عيسى بن أبي المهاجر نصوصاً في غاية الأهمية عن عقبة بن نافع ومعركته الأخيرة في تهودة، حيث استشهد، هو وجماعة من صحبه على يد تكتل كبير من أتباع كسيلة ومن بقايا البيزنطيين[4].

أما النص الثاني فيتعلق بأعمال حسان بن النعمان أثناء ولايته لإفريقية (74 - 85هـ / 694 - 704م) وهو نص عظيم القيمة، لأنه يعد من أقدم النصوص التي وصلتنا، إضافة إلى أنه يقدم معلومات مفصلة عن تحرير منطقتي قرطاج وتونس، وموقف الخلافة الإيجابي من دعم حسان بن النعمان، في سبيل حماية ما حققه المسلمون من مكاسب، وذلك بإرسال ألف أسرة قبطية للعمل في دار صناعة

(1) أبو العرب تميم: طبقات علماء إفريقية وتونس 65 - 68، 71 - 179.

(2) أبو العرب تميم: م.س، ص 78.

(3) ابن عذارى: البيان 2/ 6 - 7.

(4) ن.م، 1/ 30، وعند ابن عذارى مدينة تهودا.

السفن الحديثة التي أنشئت بتونس، وهي التي أصبحت قاعدة للأسطول الإسلامي في شمال إفريقيا[1].

* محمد بن يوسف الوراق:

تشكل مؤلفات هذا الجغرافي المؤرخ، القيرواني المولد أحد الأصول الفريدة في تاريخ وجغرافية بلاد المغرب. وذلك من خلال ما قدمه البكري في المسالك والممالك من اقتباسات لها أهميتها، نظرا إلى فقدان كتب الوراق التي ضاعت شأنها شأن الكثير من المؤلفات التي دوّنها معاصروه، وبعض من سبقه من المؤرخين الذين اهتموا بتاريخ بلاد المغرب، وقد اهتم البكري بشكل خاص برواية الورّاق عن مدن بلاد المغرب وأورد عنها معلومات تاريخية قيّمة نسبها إليه. ومن أهم المعلومات التي قدمها البكري عن الوراق تاريخ مدن تاهرت، ووهران، وتنس، وسجلماسة، ونكور، والبصرة، ولكنه لم يذكر الوراق صراحة إلا عند حديثه عن مدينة تاهرت[2] وفي نفس الوقت أشار إلى مدن أخرى.

* محمد بن خالد (ابن الجزار القيرواني):

على الرغم من كونه نال شهرة كبيرة في مجال الطب والصيدلة كما سبقت الإشارة إلى ذلك من قبل فإن ذلك لم يثنه عن كتابة التاريخ تأكيدا منه على أهميته فقد ألّف في التاريخ عدّة كتب منها:

أ ـ أخبار الدولة أو تاريخ الدولة (أي الدولة العبيدية) وهو تاريخ حافل بسط فيه القول عن بداية عبيد الله المهدي الشيعي، وظهور دعوته بإفريقية وانتشارها وسقوط حكم الأغالبة وما وقع خلال تلك الفترة من أحداث على أن كتابه هذا قد ضاع غير أن المقريزي حفظ لنا بعض المعلومات التي وردت فيه، في كتابه اتعاظ الحنفا. ويظن أن قطعة منه محفوظة في مكتبة (غوطة)[3] وأن النص الكامل موجود

---

(1) ذنون طه، عبد الواحد: دراسة في موارد أبي عبيد البكري عن تاريخ إفريقية والمغرب، مجلة دراسات أندلسية، جمادى الأولى 1410 ـ ديسمبر 1989، عدد (3) ص 22 وما بعدها.

(2) البكري: المغرب، ص 68.

(3) ابن منصور، عبد الوهاب: أعلام المغرب العربي 2/ 325.

في خزائن الإسماعلية في الهند[1].

ب ـ التعريف بصحيح التاريخ: وهو أشبه بكتاب تراجم لعلماء عصره، ونبذ من أخبارهم رآه ياقوت الحموي في عشر مجلدات[2]، ونقل عنه القاضي عياض في المدارك.

ج ـ طبقات القضاة: خصّصه لتراجم العلماء الذين تولّوا القضاء بإفريقية إلى وقته، وينقل عنه القاضي عياض في المدارك.

د ـ مغازي إفريقية: ذكر فيه فتح المسلمين لبلاد إفريقية، وقد نقل عنه أبو عبيد البكري في المسالك والممالك.

كتابة السير والمغازي: وقد اهتم بعض العلماء المغاربة بكتابة المغازي والسير ومن بين هؤلاء، علاوة على ابن الجزار ـ محمد بن أبي زيد القيرواني صاحب الرسالة في المذهب المالكي فقد اهتم بكتابة تاريخ السير والمغازي التي قادها الرسول صلّى الله عليه وسلّم. في كتاب ألفه بعنوان كتاب الجامع في السنن والآداب والسير والمغازي والتاريخ[3].

أما المؤلفون في التاريخ الخاص فنذكر:

1 ـ القاضي النعمان بن محمد المغربي (ت 363هـ / 973م)

ألّف عدداً من كتب التاريخ التي تمثل وجهة نظر العبيديين في أحداث تاريخ المغرب ومنها:

2 ـ كتاب افتتاح الدعوة[4] الذي يشير فيه إلى بداية الدعوة العبيدية في بلاد المغرب، وكيف استطاع أبو عبد الله الشيعي أن يحقق انتصاراته على الإمارات القائمة في بلاد المغرب ويحقق قيام الدولة العبيدية عام 297هـ / 909م.

---

(1) ن. م، 2/ 325.

(2) ياقوت: معجم الأدباء 2/ 136 ـ 137.

(3) حقق هذا الكتاب، محمد أبو الأجفان، وعثمان بطيخ، تونس 1982م.

(4) حقق هذا الكتاب، وداد القاضي، بيروت 1975م.

ب ـ كتاب المجالس والمسايرات[1]

وهذا الكتاب ألّفه القاضي النعمان أيام المعز لدين الله الفاطمي ويحتوي معلومات قيمة عن تاريخ الدولة العبيدية في بلاد المغرب من لدن شاهد عيان معاصر لأغلب التاريخ السياسي، والاقتصادي، والاجتماعي والثقافي للدولة العبيدية في دورها المغربي (297هـ إلى 361هـ).

ولا شك في أن ما كتبه النعمان وألّفه من كتب كانت الوسيلة الوحيدة للتعرف على تاريخ الدولة العبيدية، وقد أخذ جميع من ألفوا بعد النعمان من المؤرخين عنه كابن عذاري، والمقريزي، وابن خلدون ولولا ما كتبه النعمان حول تاريخ هذه الدولة لاختفت أخبارها مثلما اختفى نشاط العلماء الأحناف في عهد الإمارة الأغلبية بسبب عدم اهتمام أصحاب طبقات المالكية بهم.

على أن القاضي النعمان ألّف العديد من الكتب كان لها الفضل في معرفة وجهة نظر العبيديين في كثير من القضايا السياسية والعقدية.

ثالثا: كتب الطبقات:

اهتم المغاربة في كتاباتهم بالعلماء الذين تجمعهم صفة واحدة كطبقات القضاة وطبقات العلماء، والفقهاء وغيرهم. وقد نشأ هذا اللون من الكتابة نتيجة لجمع الحديث والتحقق منه فأدّى ذلك إلى النظر في أسانيد الحديث وأحوال الرواة وصحة الرواية، وقد انتشر هذا اللون من الكتابات في بلاد المغرب، وأهم من كتب فيه:

1 ـ محمد بن حارث الخشني: من علماء المغرب في القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي (ت 360هـ) كتب كتابا في علماء إفريقية، ترجم فيه لعدد كبير من العلماء منذ الفتح العربي لبلاد المغرب إلى العقدين الأولين لدخول العبيديين وحكمهم لبلاد المغرب[2]، وكتابه أخبار الفقهاء والمحدثين[3].

(1) حقق هذا الكتاب: الحبيب الفقي، ابراهيم شبوح، ومحمد اليعلاوي، تونس 1978م.
(2) كتاب قضاة قرطبة، وعلماء إفريقية، القاهرة 1372هـ.
أخبار الفقهاء والمحدثين، دراسة وتحقيق ماريا لوسيا أبيلا، ولوسي مولينا، المجلس الأعلى للأبحاث العلمية، معهد التعاون مع العالم العربي، مدريد 1992م.

2 ـ أبي العرب تميم: وهو من أسرة الأغالبة ومعاصر لعهدهم له كتاب طبقات علماء إفريقية وتونس ترجم فيه لعدد من العلماء في بلاد المغرب أو الوافدين عليها منذ الفتح العربي حتى منتصف القرن الرابع الهجري تقريبا.

3 ـ المالكي عبد الله ألّف كتاب رياض النفوس، وهو كتاب يضم عددا كبيرا من تراجم العلماء (علماء المذهب المالكي) من لدن الفتح العربي إلى نهاية القرن الرابع الهجري تقريبا.

ونختم هذه الطائفة من المؤرخين بالمؤرّخ.

*** إبراهيم بن القاسم «ابن الرقيق القيرواني»**

وهو مؤرخ شهد بكفاءته العلاّمة ابن خلدون عندما قال عنه «...لم يأت من بعده إلا مقلد»[(1)]

وقد عاصر ابن الرقيق القيرواني دولة بني زيري الصنهاجيين، وتولى كتابة الإنشاء في عهدهم ولمدة طويلة تعرّف خلالها على وثائقهم ومستنداتهم فاستفاد من ذلك غاية الاستفادة فيما كتبه من التاريخ وصنفه.

وقد كان ابن الرقيق عالماً متعدّد المواهب غير أن ما يهمنا هنا هو مكانته في علم التاريخ، الذي كان له فيه مؤلفات حسان منها كتابه (الاختصار البارع للتاريخ الجامع) في عدّة مجلدات، وكتابه تاريخ إفريقية والمغرب في عدة مجلدات نقل منه ابن عذارى في البيان المغرب حوادث بعد سنة 415 هـ[(2)].

هذه نماذج وحسب على سبيل الاستدلال لا الحصر إذ إن جهود العلماء المغاربة في مجال علم التاريخ وبخاصة خلال القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي، أكبر مما ذكرنا غير أن معظم ما تم تأليفه عبثت به يد الزمان ولم يبق منه إلا القليل النادر.

---

(1) ابن خلدون: المقدمة ص 3.

(2) ابن منصور، عبد الوهاب: أعلام المغرب العربي 2/ 39 ـ 40.

أثر بعض هذه العلوم في الاتجاه الثقافي

يعتبر علم القراءات في مقدمة العلوم التي أولاها المغاربة غاية اهتمامهم غير أنهم اعتمدوا قراءة نافع وحسب. وهي ظاهرة أكدها المقدسي عند زيارته لبلاد المغرب خلال القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي[1].

على أن المغاربة قد اهتموا بعلوم القرآن فاستنبطوا الحكم والأحكام من دلالة كل لفظ، وأسهموا إلى جانب علماء سبقوهم في استخراج كمين أسرار القرآن الكريم وخفي إشاراته. وهذا الاتجاه هو تطبيق لما أمر الله به عباده المسلمين لإنعام النظر في القرآن، والكشف عن التوجيه والتعليل والترجيح والتفصيل وناسخه ومنسوخه بقدر ما تبلغ إليه غاية علمهم ويصل إليه نهاية فهمهم.

أما العلوم الشرعية من حديث وفقه فقد كانت العلوم الأكثر انتشارا ليس في بلاد المغرب فحسب. ولكن في جميع أنحاء العالم الاسلامي، غير أن الدافع لتحصيل تلك العلوم يرجع ـ أحيانا ـ إلى رغبة العلماء ـ وبخاصة أتباع مذهب مالك ـ في تحقيق التفوّق على أصحاب المذاهب الأخرى وبخاصة الشيعة أصحاب المذهب الرسمي في البلاد فقد دفعهم ذلك إلى الاتصال بأتباع المذهب المالكي في كل من مصر والعراق وبلاد الأندلس لتنسيق المواقف وتوحيد الجهود العلمية والدعاية لها.

فكان تأليف المدوّنة لسحنون بن سعيد وما حققته من سعة الانتشار حتى غدت المعوّل عليها في بلاد المغرب والأندلس، ثم كانت رسالة محمد ابن أبي زيد القيرواني وغيرها من المصنفات على مذهب الإمام مالك تؤكد حضور أتباع المذهب وتبرز اتجاههم المذهبي المقاوم للتشيع فكان من نتائج تلك الجهود العلمية انتصار المذهب المالكي وزيادة انتشاره في معظم بلاد المغرب والأندلس مما حدا بالمقدسي إلى القول: «... أما في بلاد المغرب فمذهب مالك»[2].

وإذا كان الغرض من التأليف والتدوين في مجال العلوم الدينية وبخاصة الفقه المالكي هو الرغبة في تحقيق التفوق على ما عداه من المذاهب الأخرى فإن

---

(1) المقدسي: أحسن التقاسيم، ص 238.

(2) ن.م، ص 238.

التفوق في علوم اللغة والنحو كان السبيل لتحقيق هذا التفوق إذ إن التبحر في علم الفقه لا يتم إلا إذا كان العالم محيطا بعلم اللغة والنحو حتى يتمكن من التعبير عن أفكاره بطريقة تقنع سامعيه ولا أدلّ على ذلك من التأثير الذي أحدثته رسالة محمد ابن أبي زيد رغم أنها تعتبر من المؤلفات التي تخاطب الصغار وعامة الناس دون العلماء في العبادات وفق مذهب مالك.

أما النبوغ في علم الجغرافيا فقد فرضته طبيعة الترحال التي كان عليها المغاربة ثم استخدم هذا العلم في تحقيق أغراض سياسية فرضتها طبيعة وجود العبيديين ومنافستهم للخلافة الأموية في الأندلس، والعباسية في بغداد مما حدا بخصوم العبيديين وبخاصة الأمويين في الأندلس إلى دعوة أحد الجغرافيين المغاربة (محمد بن يوسف الوراق) ليؤلف للحكم المستنصر بالله كتابا في مسالك إفريقية وممالكها[1].

أما علم التاريخ فإن الدافع للاهتمام به والتأليف فيه ما ورد في القرآن مشجعا للتعرف على ماضي الجماعات البشرية لأخذ العبرة والموعظة ولمعرفة أن الحياة الإنسانية قد بدأت منذ آلاف السنين قبل الإسلام. إضافة إلى تسخير هذا العلم في توثيق ما كان يجري خلال الفترات الزمنية التي عاشها المهتمون بعلم التاريخ خلال فترات متعدّدة من حياة المجتمعات الانسانية.

ثم كان اهتمام البعض بتأليف كتب الطبقات والتراجم لعلماء تجمعهم صفة مشتركة مثل طبقات المالكية، وطبقات الشافعية وطبقات القراء وطبقات المحدثين والمفسرين وغيرها.

على أن المغاربة قد اهتموا بطبقات علماء مذهب مالك فألّف أبو العرب تميم كتابا في طبقات علماء إفريقية وتونس وآخر في المحن، الذي يوضح فيه ما لقيه بعض علماء مذهب مالك من محن زمن العبيديين، ثم كتاب محمد بن حارث الخشني في طبقات علماء إفريقية. وكذلك عبد الله المالكي وكتابه رياض النفوس الذي يتحدث فيه عن علماء مذهب مالك من لدن صاحب المذهب حتى نهاية القرن الرابع الهجري تقريبا.

(1) ابن الأبار: التكملة، سفر أول، ص 101.

فهذه المؤلفات عبّرت عن اتجاه مؤلفيها واهتمامهم بعلماء المذهب المالكي دون سواهم من علماء المذاهب الأخرى كالشيعة والخوارج في بلاد المغرب.

أما الفلسفة فلم يكتب لها أن تزدهر في بلاد المغرب وذلك للرفض الذي كان يلقاه علماؤها من أتباع السنّة مشرقاً ومغرباً إذ اتُهموا بالكفر والخروج عن الدين وهي صفات كافية لإقلاع محبي الفلسفة عن الكتابة فيها.

ولم يتمكن العبيديون من دعم الفلاسفة، رغم حاجتهم لدعم مذهبهم وسياستهم فلسفيا، واقتصر عملهم على فلسفة مذهبهم والدعاية له.

على أن ذلك لم يتعد دعاة المذهب وأتباعه لأن ما روّج له العبيديون من أفكار لم يلق قلوباً مفتوحة وآذاناً صاغية بين سكان بلاد المغرب. وبخاصة العلماء الذين اتهموا العبيديين بالكفر والخروج عن الدين. وبذلك لم يكتب للمذهب الشيعي العبيدي أن يصمد في بلاد المغرب إذ إنه انتهى تدريجيا بعد خروجهم.

على أن علم الكلام أصبح ظاهرة في بلاد المغرب بسبب رغبة العلماء في مناظرة بعضهم البعض، واعتمادهم الحجة لإفحام خصومهم ولعل ذلك هو السبب في دخول مذهب أبي الحسن الاشعري وتبني بعض العلماء له من بينهم أبي الحسن القابسي.

ومن ثَمّ يمكن التأكيد بشيء من الاطمئنان أن العلوم الدينية والأدبية عموما قد وجهت توجيها متعمدا لخدمة أغراض واتجاهات مذهبية وسياسية والتأكيد عليها إذ إنه في مقابل ما كتبه علماء المذهب المالكي كتب علماء المذهب الخارجي والمذهب الشيعي وفق اتجاهاتهم المذهبية كالقول بأحقية الأئمة العبيديين في الإمامة دون سواهم. فجردوا لذلك أقلامهم وأهمها ما كتبه القاضي النعمان بن محمد المغربي قاضي قضاة الدولة العبيدية في دورها المغربي.

وهكذا كانت العلوم عموما سبباً في ازدهار الثقافة كما كانت تخدم أهدافاً واستراتيجيات سياسية ومذهبية. حتى غدت الكتب التي ألفت لخدمة تلك الأغراض تنافس ما تم تأليفه في الأندلس والمشرق بل تتفوق عليه في أحيان كثيرة.

ثالثا: العلوم العقلية:

1 ـ الاهتمام بالعلوم الطبية

بدأ الاهتمام بالعلوم الطبية في بلاد المغرب، في العصر الإسلامي منذ أوائل القرن الثاني الهجري. وبالتحديد عندما تولّى أمر إفريقية ولاة للخلافة العباسية، وبخاصة أسرة (المهالبة).

وأول طبيب يظهر في بلاد المغرب هو الطبيب السرياني يوحنا بن ماسويه المسيحي النحلة الذي قدم القيروان في صحبة الأمير يزيد بن حاتم المهلبي حوالي 155هـ / 722م. وباشر عمله في خدمة الأمير العباسي ساهرا على راحته وراحة رجال دولته[1].

وبعد ذلك لم نعد نسمع عن أطباء مشهورين دخلوا بلاد المغرب غير أن ذلك لا يعني توقف مهنة الطب التي كانت شائعة قبل خضوع بلاد المغرب للعباسيين أو بعدها، فقد كان عدد من علماء الدين ومن رجال الجيش يتعاطون شيئا من التطبيب المكتسب من التجربة والتقليد الموروث، وكان يطلق على كل واحد من هؤلاء (فقيه البدن) وقد ساق لنا أصحاب التراجم والطبقات المغاربة أمثال أبي العرب تميم والمالكي والدباغ وابن ناجي، والقاضي عياض، وابن فرحون، وابن مخلوف جملة من أسمائهم فقد سجل لنا الدباغ وابن ناجي في ترجمة أبي الأسود موسى القطان قوله: إنه كان فقيه البدن (يعنى طبيباً)[2]، وكذا في ترجمة سحنون ابن سعيد[3]، ونفيس الغرابلي السوسي[4]. ونصر بن فتح[5] وغيرهم.

ولعلّ عددا من هؤلاء المتطببين كانوا يرافقون الجيش، ويداوون المرضى والجرحى من المقاتلين في الغزوات والحروب، أثناء المرابطة أو حراسة الثغور

---

(1) أبو العرب: طبقات علماء إفريقية وتونس، ص 271.

(2) الدباغ، وابن ناجي: معالم الإيمان 2/ 336، ولم يذكر الخشني في ترجمته أنه فقيه البدن، انظر علماء إفريقية، ص 210 و218.

(3) أبو العرب: م.س، ص 184.

(4) عياض: المدارك 5/ 114.

(5) ن.م، 5/ 131، الدباغ، وابن ناجي: م.س، 2/ 340.

الإسلامية في بلاد المغرب، غير أننا لا نعلم شيئا عن معلوماتهم الطبية، ولا عن وسائل علاجهم أكثر من خبرتهم بالفصد والحجامة والكي وجبر العظام المكسورة بما تعوّدوا عليه من قديم الزمان، ومن البدهي أن يكون في مدن بلاد المغرب (فقيهات البدن) مماثلات للرجال المتطببين وأولهم نساء الفاتحين الذين صاحبوا الجيوش الإسلامية في فتحها لبلاد المغرب والأندلس فكن يعالجن أزواجهن وغيرهم من المصابين من أقاربهن بتضميد الجراح بالأعشاب المناسبة والعقاقير المألوفة عصرئذ، بما ورثن خبرته وتجربته عن أمهاتهن وعن نساء وعجائز العشيرة. وفي عملهن هذا هم أقرب إلى أعمال الممرضات في الوقت الحاضر.

ولا غرو أنه منذ بدء الخليقة، كان من وظيفة المرأة القيام بمهمة التمريض في بيتها عند مرض أطفالها أو زوجها فالأم هي المسؤولة عن معالجتهم في الصغر وحتى في الكبر، لما أودع الله في طبيعتها من العزيمة والصبر على ذلك، ولما خصّها به من عاطفة الشفقة والحنو.

تلك هي إرهاصات الطب العربي المغاربي، وتلك هي خبرة من قاموا بعلاج المرضى أول الأمر. ولكن هل كانت هناك أماكن خاصة للعلاج (بيمارستانات)؟

الواضح أن بلاد المغرب قد تأثرت في مجال الطب بما كان يجري في بغداد وذلك لاعتماد بني الأغلب على محاكاة ما كان يجري فيها. فما من علم ظهر في الدولة العباسية إلا كان بنو الأغلب سباقين لاقتنائه ووضع أساسه في إمارتهم، ويظهر ذلك جلياً عندما أحضروا أحد الأطباء المشاهير ببغداد وهو اسحاق بن عمران الإسرائيلي الذي وضع أساس المدرسة الطبية المغاربية[1].

وفي حدود الإمارة الأغلبية أقام الأغالبة في كلّ مدينة بيمارستان للمصابين بالأمراض المعضلة التي تحتاج وقتاً طويلا لشفائها، والتي يُخشى انتقال عدواها وانتشارها بين السكان.

وأول بيمارستان أنشئ في بلاد المغرب هو الذي أقامه الأغالبة بالقيروان في بعض أنحائها تسمى (الدّمنة) وتقرب من مسجد السبت، ولعل تسمية دمنة قد

(1) ابن أبي أصيبعة: طبقات الأطباء، ص 478.

جاءت من (الموضع الذي أقيم فيه البناء) فصار اسما له وأسقط اسم (بيمرستان) أو (مرستان) وأن الحي بكامله قد عُرف باسم (حارة المرضى)[1]. وقد أطلق هذا الاسم أيضا على حارة بمدينة فاس مما يوحي بوجود دُمنة أو بيمارستان بمدينة فاس أيضا[2].

وإذا كانت دمنة القيروان أول دمنة بنيت في بلاد المغرب أوائل القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي، فإن عددا منها قد تمَّ بناؤه في مدن أخرى بعد ذلك مثل طرابلس، وفاس وغيرهما، وبخاصة في القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي إذ تشير بعض المراجع إلى بناء عدد من (الدمنات) في مدن سوسة وصفاقس وأنها كانت على غرار دمنة القيروان[3].

ولكن كيف كان نظام هذه (الدمنة) ومن هم المرضى النازلون بها؟

لم يقدم لنا الأخباريون والجغرافيون الذين كتبوا عن مدن بلاد المغرب ووصفوا كلّ ما بها من معمار وبناء أية معلومات عن الدُمنة وشكلها وترتيبها، ولا على ما احتوت عليه من حجرات وأقسام، ولكن باستقصاء ما وجد في شأنها من النتف التي احتوتها تراجم بعض العباد والعلماء والمصابين بالأسقام والأمراض المزمنة أمكننا أن نستخلص شيئا يسيرا يمكن أن يلقي بصيصا من الضوء حول أول مؤسسة طبية إسلامية في بلاد المغرب.

وما يمكن استخلاصه أن الدمنة كانت عبارة عن بناية في شكل مربع أو مستطيل يدخل إليه من باب واحد متصل بسقيفة (دهليز) طويل مغطى ومقام على شكل قوس مرتفع، وعلى امتداد السقيفة يمينا وشمالا لا توجد مصاطب لجلوس الزوار، وفي آخر السقيفة يوجد باب ثان أصغر من باب المدخل يطل على صحن غير مسقف، ويحيط بجوانب مربع الصحن أربعة أروقة تؤدي إلى حجرات لإيواء المرضى.

---

(1) المالكي: رياض النفوس 2/ 138، حسن حسني عبد الوهاب: ورقات من الحضارة العربية بإفريقية التونسية، 1/ 273 ـ 274.

(2) ابن أبي زرع: روض القرطاس، ص 40.

(3) عبد الوهاب حسن حسني: م.س، 1/ 274.

وقد زوّدت الدمنة بمسجد صغير لإقامة الصلوات لنزلاء الدمنة ومن جهة أحد الأروقة يوجد باب مستقل يدخل منه إلى دار فسيحة بها عدد من الحجرات تشبه سائر الحجرات الموجودة بالدمنة غير أنها كانت مخصصة للمصابين بداء الجذام، وكانت تسمى دار الجذماء[1].

وقد زودت الدُّمنة بحمام خاص بالمرضى لتطهير أبدانهم، وهو أمر ليس بغريب إذ إن القيروان وسائر مدن بلاد المغرب قد توافرت على عدد كبير من الحمامات فقد بلغ عددها في القيروان وحدها حسب قول البكري[2] ثمانية وأربعين حماما عدا ما كان منها في قصور الأمراء والسراة والأعيان.

وقد زوّدت الدمنة بالماء الصالح للشراب والاستحمام من بئر عميقة واسعة، كما احتوت الدمنة أيضا على صهريج (ماجل) لتجميع مياه الأمطار، واستخدامها على مدار السنة في الشراب والطهي، وقد كانت المواجل من المصادر الأساسية للانتفاع بماء المطر، حيث زودت الأربطة والمحارس بها، وصارت سُنَّة متبعة في القرى، وسائر المدن عصرئذ.

ويستفاد مما سبق بيانه أن الدمنة كبناء كانت تحتوي على عدد من الغرف لا تتجاوز الثلاثين[3]، ويشغل كل واحدة مريض أو مريضان، وربما أكثر من ذوي الأمراض الواحدة تفاديا لانتقال العدوى، وقد قدّر حسن حسني عبد الوهاب مساحة الحجرة الواحدة بستة أذرع طولا وأربعة عرضا تقريبا[4].

أ ـ الإشراف ومعالجة المرضى:

كان أطباء البلد، والمتطوعون من فقهاء البدن يتفقدون المرضى، ويصفون

---

(1) الجذام: داء عضال فتاك كان منتشراً في أغلب أنحاء العالم القديم، ولم يكن له دواء ناجع معروف وإنما كان يعالج بطريقة التجربة، وقد مات الكثيرون بسبب هذا المرض المعدي، وقد اتخذت الملاجىء الخاصة بمرضى هذا الداء ضمن الوسائل المتخذة لعدم انتشاره، انظر الدباغ، وابن ناجي: معالم الإيمان 2/ 342.

(2) البكري: المسالك والممالك 2/ 678.

(3) عبد الوهاب، حسن حسني: ورقات. . . 2/ 277.

(4) ن.م، 2/ 277.

ويُحضرون لهم الدواء الذي يناسب مرضهم، ومن بين الأطباء الزائرين للدّمنة طبيب الأغالبة المشهور (زياد بن خلفون) فقد كان يخرج إلى الدُّمنة في أيام معينة، ويزور المرضى، ويكتب تقريرا عن أوضاعهم الصحية.

أما فقهاء البدن ـ وهم كثيرون ـ فكانوا يزورون المرضى ويعتنون براحتهم احتسابا لوجه الله.

وقد زودت الدُّمنة بعدد من (الممرضات) اللائي يسهرن على راحة المرضى ويمنعن الزوار من الاتصال بهم إلا بطرق منظمة، وفي ترجمة أبي على الضرير ما يوضح ذلك. فقد ذكر سليمان بن سالم بقوله: . . .سألت عن شاب ضرير أبي علي فقيل لي صار إلى حالة، فمضيت (إليه) إلى الدُّمنة، وكان بها ساكنا فضربت الباب فخرجت إليّ سوداء فقلت لها: أبو علي، فقالت لي: ليس يدخل الناس إليه فقلت لها: فأعلميه أني أبو الربيع، فأعلمته ثم خرجت إليّ مسرعة فقالت لي: أدخل إلى السقيفة، وجاءت بحصير فقعدت عليه حتى أقبل متكئا على السوداء، وقد ذهبت عيناه ويداه ورجلاه[1].

ويستفاد من النص السابق أن العمل بالدّمنة كان منظما تنظيما دقيقا للسهر على راحة المرضى بوجود الأطباء والممرضين الساهرين على راحتهم المنظمين لحركة الزيارة إلى الدّمنة، و الأخذ بيد المرضى لمقابلة الزوار.

والسؤال من الذي يدعم الدّمنة ماديا للقيام بمهمتها، والسهر على راحة المرضى؟

الواقع أن المصادر التاريخية أو الجغرافية لم تعط أدنى إشارة إلى موارد الدّمنة، فهل كان ذلك يتم عن طريق بيت المال أو عن طريق أهل البر والإحسان؟ وقصارى ما يمكن أن يقال في ذلك أن الدّمنة شأنها في ذلك شأن التعليم الذي لم تتحمل الدولة مسؤوليته، وربما كانت رعاية المرضى ومساعدة الممرضين لهم يتم بين أهل البر والإحسان، أو ذوي المرضى لتسديد أجور الممرضات الزنجيات وغيرهن أما الأطباء الفاحصون فكان أغلبهم يقوم بعمله احتسابا لوجه الله.

(1) المالكي: رياض النفوس 2/ 141.

ومع ذلك تطالعنا بعض المصادر أن الأمراء من بني الأغلب كانوا يعودون المرضى في الأعياد، ويقدمون لهم الهدايا أو يرسلونها مع مواليهم وأتباعهم، كما كان أهل البر والإحسان يفعلون مثل ذلك ويتصدقون بالخبز واللحم والزيت على من بالدّمنة.

وقد أصبحت زيارة أمراء الأغالبة لمرضى الدّمنة بالقيروان تقليدا سار عليه أمراء بني الأغلب منذ ولاية زيادة الله الأكبر (ت 223هـ /837م) وبخاصة أيام المواسم والأعياد الدينية. فقد ذكر المالكي ذلك بقوله: وكان أمراء بني الأغلب يأتون من (العباسية) مع وجوه الناس ليلة النصف من شعبان، وليلة نصف رمضان إلى جامع القيروان، ويكون فيهما من الصدقات أمر كثير، ثم يخرجون من المسجد الجامع إلى (الدّمنة) ويزورون من بها...»[1].

وقال التجيبي كان أمراء بني الأغلب يخرجون من الجامع (بالقيروان) إلى دور العبّاد والعلماء والمحارس و (الدّمنة) بالصدقات، يلبثون بالقيروان يفرقون الأموال على المساكين والمستورين... فكان جملة ما أمر به زيادة الله لمن بالدّمنة ستمائة دينار ذهبا»[2].

ويرى حسن حسني عبد الوهاب[3]، أن زيارة الدّمنة، والتصدق على المصابين (النزلاء) بها أصبحت سنّة في أمراء بني الأغلب من عهد زيادة الله الأكبر، واستمرت حتى آخر أمرائهم (زيادة الله الثالث) 296 هـ / 909م، واستمرت بعد ذلك في عهد العبيديين وخلفائهم الزيريين. ولم تنقطع تلك العادة الحميدة إلا بعد الزحفة الهلالية في منتصف القرن الخامس الهجري.

على أن أعمال التطوع احتسابا لوجه الله كانت تمثل الدعم الأساسي لاستمرار تقديم الدّمنة خدماتها للمصابين، فقد كان أعيان القيروان ووجوه علمائها يتعهدون بتقديم المساعدة المادية للمرضى، فيقدمون لهم الأطعمة، والملابس

(1) المالكي: رياض النفوس (تحقيق حسين مؤنس) 1/ 318، الدباغ وابن ناجي: معالم الإيمان 2/ 116.

(2) الدباغ، وابن ناجي: م.س، 2/ 116 ـ 117.

(3) عبد الوهاب حسن حسني: م.س، 1/ 279.

والأغطية، وكل ما يحتاجونه لمساعدتهم على الصعاب التي تواجه تقديم الخدمات لهم في أحسن الظروف.

وفي ذلك مثلا روي عن صاحب فرن (مخبز) يصنع الخبز الطيب بالقيروان كان يرسل بحمل ما يصنع من خبز في فرنه إلى نزلاء الدّمنة. فقد قال الأخباري الخراط في ذلك: بلغني عن هشام بن مسرور صاحب فرن بالقيروان أنه كان ربما أخرج له الخبز من الفرن، فإذا نظر إليه وأعجبه طيبه. أمر أعوانه أن يرفعوه بأكمله إلى الفقراء والأضراء من أهل الدّمنة فإذا جاءه المشترون للخبز قال لهم: بعناه لمن يوفينا ثمنه بزيادة[1].

ونقل الدباغ عمن تقدمه، أن هشاما بن مسرور (ت 307هـ) كان يذهب إلى دار الجذماء فيصنع الحلوى في عيدي الفطر والأضحى، ويجعل المرضى صفوفا فيطعمهم ويدعو لهم ثم ينصرف»[2].

وهكذا كان بناء المغاربة لمؤسساتهم الاستشفائية واهتمامهم بها منبعثا من الحاجة الضرورية لتلك المرافق التي انتشرت بعد ذلك في مدن سوسة، وصفاقس، وتونس وغيرها من مدن بلاد المغرب الأخرى كطرابلس وفاس وغيرهما وذلك للحاجة إليها.

وقد تمّ بناء أول دُمنة بالقيروان على عهد زيادة الله الأكبر وبالتحديد في الفترة مابين عام 210 ـ 220هـ / 825 ـ 835م.

وقد تطور الاهتمام بالرعاية الطبية، وظهر عدد وافر من فقهاء البدن، ومن مشاهير الأطباء في بلاد المغرب، وتم بناء بعض المرافق المتخصصة في علاج المرضى، بأمراض مزمنة لتحقيق مبدأ عدم انتشار العدوى، وذلك بحجز المرضى في غرف خاصة، ويقوم على خدمتهم ورعايتهم عدد غير قليل من الأطباء والممرضين.

ولكن القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي، قد شهد تطورا ثقافيا في

(1) المالكي: م.س، 2/ 144.
(2) الدباغ وابن ناجي: م.س، 2/ 342.

جميع الميادين، فارتفع مستوى أداء الأطباء وكفاءتهم، وبخاصة بعد ترجمة أغلب كتب الإغريق في الطب، فظهر عدد غير قليل من نوابغ الأطباء في الشرق، وفي بلاد المغرب أيضا، فأصبحت الخدمات الطبية أكثر نجاعة، وأكثر اتباعا للمنهج العلمي سواء في تقديم الدواء أو في علاج الجروح عند الإصابة وحمايتها من التلوث، ومنع تقيحها والحدّ من عمل الجراثم وإن لم يكتشفوها بعد، وإنما تجاربهم وملاحظاتهم كانت المحك والدليل المنطقي لأعمالهم التي اتبعوها في الحفاظ على جراح مرضاهم ومقاتليهم من التلوث وخير طريقة اتبعوها لهذا الغرض في الجزيرة العربية وفي بلاد المغرب أيضا هو الأسلوب الشائع قبل الإسلام وبعده هو القار، والكي بالنار ـ بأية طريقة ـ الكي المباشر أو باستعمال الزيت المغلي والقطران الساخن أو الفحم والصمغ[1].

وهذا هو الأسلوب العلاجي الذي اتبعه الجراحون والأطباء المغاربة، وهو نفس المسلك الذي سلكه الأطباء العرب في شبه الجزيرة العربية، والعراق وغيرها في منع التلوث، والحفاظ على الجروح نظيفة، ومتماثلة للشفاء دون حدوث مضاعفات.

وكذلك استطاع أطباء بلاد المغرب التحكم في وقف نزيف الدم من الجروح برش المساحيق المعقمة التي استخلصوها من بعض النباتات التي لها خاصية وقف النزيف، كما استعملوا الضمادات واللفافات فوق تلك الجروح، وعدم خياطتها حتى يتم تنظيفها، وبخاصة الجروح العميقة دون الاهتمام بسطح الجروح، وترك العمق عرضة للتعفن والالتهاب، إلا إذا تعذر وقف النزيف فإنهم يلجأون إلى خياطته من الأطراف، وفي نفس الوقت يستعملون أسلوبا علميا آخر بكي الجرح، وفي ذلك ضمان للمحافظة على الجرح نظيفا وسليما.

ومما لا يقبل الجدل أن الأطباء في المشرق، والمغرب قد استفادوا من خبرة الإغريق، ولكنهم لم يقفوا حيث وقف علماء الإغريق بل أضافوا الكثير وابتكروا نظريات وطرقا علاجية في حقل علم الجراحة، وخير دليل على ذلك ما قدمه أبو القاسم الزهراوي الأندلسي الذي كانت تعاليمه ومعلوماته، ووسائله وآلاته أساسا

(1) التكريتي، راجي عباس: الإسناد الطبي في الجيوش العربية الإسلامية، ص 198.

متينا بنيت عليه صروح الجراحة الحديثة، ودعت إلى الاعتراف بأن للعرب الريادة في الطب والجراحة طيلة العصر الوسيط[1].

وقد اهتم أطباء بلاد المغرب إلى جانب علم الجراحة بطب العيون أو ما يعرف بالكحالة فبرع أطباء شبه متخصصين في هذا المجال. إذ ذكر المالكي[2] أن الطبيب أعين بن أعين كان يحترف بالقيروان الصناعة الطبية، وبخاصة طب العيون (الكحالة). وقد اشتهر بالمهارة في معالجة أمراض العيون المزمنة مثل الرمد وشفي على يديه خلق كثير من المصابين، ومن بينهم بعض العلماء مثل محمد بن أبي زيد القيرواني، والشريف أحمد بن عوان، وابنه.

ولعل براعة أعين بن أعين في طب العيون هي التي دعت المعز لدين الله آخر خلفاء بني عبيد إلى أن يختاره للانتقال معه إلى مصر بعد فتحها واستمر في مزاولة عمله هناك[3].

وقد امتدحه ابن أبي أصيبعة بقوله: كان طبيبا متميزا، وله ذكر جميل، وحسن معالجة[4].

وقد ألف أعين بن أعين كتابا في أمراض العيون ومداواتها، كما له كناش آخر في الطب[5].

ب - أجرة الطبيب:

يبدو من خلال ما ورد في بعض المصادر أن الأطباء إذا تم الاتفاق لا يتقاضون أجرا من المريض إلا بعد أن يشفى تماما، فقد أورد ابن جلجل أن النعمان بن محمد كافأ الطبيب أحمد بن ابراهيم بن الجزار بثلاثمائة دينار بعد شفى ابنه[6].

---

(1) الدقاع، علي عبد الله: أعلام العرب والمسلمين في الطب، ص 52 ـ 53.
(2) رياض النفوس 2/ 501، الدباغ، وابن ناجي: معالم الإيمان 3/ 67.
(3) ابن أبي أصيبعة: طبقات الأطباء 2/ 87.
(4) ن.م، 2/ 87، عبد الوهاب، حسن حسني: ورقات 1/ 305.
(5) ن.م، 2/ 78.
(6) ابن جلجل: طبقات الأطباء والحكماء، ص 89 ويقول إن رسول النعمان أقبل بكتاب يشكره فيه على ما تولى من علاج ابنه، ومعه منديل وكسوة بثلاثمائة مثقال.

وهذه الظاهرة ترد كذلك على لسان أحد الكتاب الأندلسيين الذي أشار إلى ذلك بقوله: . . . لأن الطبيب عندنا لا يجب له شيء إلا بعد البرء، إذ كانت المعاملة على البرء[1]. .

وهكذا كان الطب في بلاد المغرب قد حقق خطوات متقدمة في الفترة الممتدة بين القرنين الثالث والرابع الهجريين، وغلبت عليه الناحية التجريبية، بعد أن كان طبا متوارثا عن مشائخ الحي وعجائزه.

جـ - الطب الوقائي:

اتبع المغاربة الطب الوقائي إلى جانب الطب العلاجي، وذلك من خلال أسلوب معيشتهم وطريقتهم في اختيار أزيائهم. مثل الثياب الصوفية البيضاء التي توافق الصحة في البلاد الحارة والتي لا تخزن أشعة الشمس أكثر من الحاجة، وتحفظ حرارة الجسم أثناء البرد. إضافة إلى ارتداء المغاربة لأثواب فضفاضة تساعد على تسرب الهواء الضروري للتنفس الجلدي، ولا يضغط على بعض الأجهزة مثل الكبد والمعدة، كما ارتدوا ملابس تتناسب مع فصول السنة، واتبعوا أساليب وقائية من بينها النظافة، ومن ثم عكفوا على الإكثار من بناء الحمامات في كل المدن والقرى إذ يشير البكري أن عدد الحمامات في مدينة القيروان وحدها بلغت ثمانية وأربعين حماما[2].

على أن التوسع في بناء الحمامات قد شمل معظم مدن وقرى بلاد المغرب إذ يطالعنا البكري نفسه بوجود عدد من الحمامات في مدينة اجدابيا[3]، وكذلك مدينة سرت[4]، وطرابلس التي كان عدد الحمامات بها كبيرا[5].

أما مدينة فاس فإن الحمامات بها كانت كثيرة، وذلك لكثرة مياهها، فقد أشار ابن أبي زرع إلى ذلك بقوله: «فلا يزال الماء السخن والبارد متوفرين بها في

(1) ابن سهل الأندلسي: الفتاوى الكبرى، ص 74.

(2) البكري: المسالك والممالك 2/ 678.

(3) ن.م، 2/ 65.

(4) ن.م، 2/ 651.

(5) ن.م، 2/ 653، التجاني: الرحلة 238.

الشتاء والصيف، فهي بسبب ذلك معينة على الدين والطهارة والصلاة والتنظيف»[1].

والخلاصة أن مبدأ الوقاية خير من العلاج، ومبدأ النظافة من الإيمان قد تحققا في بلاد المغرب بفضل وفرة المياه وكثرة الحمامات المنتشرة في جميع قرى ومدن بلاد المغرب.

د ـ مشاهير الأطباء المغاربة:

لعلنا نستطيع أن نوضح مدى التقدم الذي أحرزه المغاربة في علم الطب، وذلك باستعرض ما قدمه عدد من الأطباء المهرة، الذين كان لهم الفضل في تقدم الطب، وبهم فتحت المدرسة الطبية القيروانية (المغاربية) والتي عم خيرها جميع أنحاء بلاد المغرب خلال القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي على أن الطب في بلاد المغرب قبل القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي، قد بدأ بداية بسيطة شأنه في ذلك شأن سائر العلوم وبخاصة الطبيعية منها كالفلك والحساب والهندسة والفلسفة وما إليها. وكانت معظم معارف المغاربة ـ في الطب ـ أول الأمر تقتصر على الخبرة التجريبية التي كانوا يتوارثونها عن المشائخ والعجائز، ثم سما الطب بعد ذلك، وبخاصة عندما بنى الأغالبة آواخر القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي بيت الحكمة، الذي ارتاده العلماء وطلبة العلم في مختلف العلوم، وتحقق بالتالي ظهور المدرسة الطبية القيروانية التي بدأت عندما عمل الأغالبة على استقطاب بعض مشاهير الأطباء من بغداد ومصر وغيرها، ومن هؤلاء.

1 ـ إسحاق بن عمران[2]: الملقب بسم ساعة.

وصل هذا الطبيب من بغداد في دولة زيادة الله بن الأغلب آخر أمراء الدولة الأغلبية (290 ـ 296هـ / 903 ـ 909م) بعد أن اشترط على الأمير الأغلبي ثلاث

(1) ابن أبي زرع: روض القرطاس، ص 44.

(2) انظر ترجمته في صاعد الأندلسي: طبقات الأمم، ص 151 ـ 152.
ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص 478 ـ 479.
ابن جلجل: طبقات الأطباء والحكماء، ص 84 وما بعدها. كحالة، عمر رضا: معجم المؤلفين 2/ 236.

شروط لم يف له بواحدة منها وأهمها أنه متى أراد العودة إلى بغداد يسمح له بذلك. ولعل الظروف التي كانت تمر بها دولة بني الأغلب قد حالت دون تحقيق زيادة الله الثالث لرغبة إسحاق بن عمران.

ومهما يكن من أمر فإنه بوصول هذا الطبيب إلى بلاد المغرب تكون المدرسة الطبية المغاربية قد بدأت، وذلك لحذق هذا الطبيب، وتميزه.

وقد استوطن القيروان، وألّف العديد من الكتب الطبية من بينها: كتابه المعروف بنزهة النفس، وكتابه في داء المالنخوليا، وكتابه في الفصد وكتابه في النبض[1].

وقد أورد ابن جلجل[2]، وابن أبي أصيبعة[3] الذي ينقل عنه ما دار بين اسحاق بن عمران وبين زيادة الله الثالث من محنة أوجبت الكراهية بينهما بدأت بطلب اسحاق بن عمران العودة إلى بغداد ورفض زيادة الله ذلك الطلب وتطور الأمر حتى لقي الطبيب حتفه. وقد لخص صاعد الأندلسي[4]، تلك القصة بقوله: «.... وجرت له مع زيادة الله بن الأغلب أمور أحنقته عليه لفرط جوره وسخفه فأمر بفصد ذراعيه فسال الدم إلى أن مات، ثم أمر بصلبه فصلب ومكث مصلوبا زمانا طويلا حتى عشعش في جوفه طائر».

ومهما يكن من أمر فإن أغلب المهتمين بطبقات الأطباء يرون أن إسحاق بن عمران يعتبر مؤسس المدرسة الطبية المغاربية (القيروانية) في الطب، وأنه عُرفت به الفلسفة أيضا[5].

وكان لا بد أن يظهر عدد من الأطباء الذين تتلمذوا على يد هذا الطبيب البارع فكان منهم:

---

(1) ابن أبي أصيبعة: م.س، ص 478 صاعد الأندلسي: م.س، ص 152. ابن جلجل: م.س، ص 85.

(2) انظر طبقات الأطباء والحكماء، ص 85 وما بعدها.

(3) انظر طبقات الأطباء، ص 478 وما بعدها.

(4) طبقات الأمم، ص 152.

(5) ابن جلجل، م.س، ص 87، كحالة رضا عمر: معجم المؤلفين 2/ 234.

2 ـ اسحاق بن سليمان الاسرائيلي:

جاء هذا الطبيب من مصر وكان في بداية أمره (طبيب عيون) وعندما تتلمذ على يد اسحاق بن عمران يبدو أنه تضلع في فروع الطب الأخرى حيث تشهد مؤلفاته على ذلك، فقد ألّف كتاباً في البول. قال عنه ابن جلجل[1]: «أشبع كتاب ألفه مؤلف بزّ فيه جميع المتقدمين». وإلى جانب ذلك ألف كتبا أخرى منها كتابه في الحميات، وكتاب في الغذاء والدواء[2]، ويضيف صاعد الأندلسي[3] إلى تلك الكتب كتبا أخرى من بينها كتاب بستان الحكمة، كما يضيف ابن أبي أصيبعة كتبا طبية أخرى من تأليفه مثل كتاب في النبض وآخر اسمه كتاب المدخل في صناعة الطب، وكتاب في الترياق.

ويتفق أصحاب طبقات الأطباء أن اسحاق بن سليمان قد خدم بالطب عبيد الله المهدي وأنّه عمر إلى نيف ومائة عام، كما يتفقون على أنه لم يتزوج، وأنه كان يرى أن تأليف الكتب تخلد اسمه أكثر مما يخلده الولد[4].

ومهما يكن من أمر فإن اسحاق بن سليمان كان طبيب العائلة المالكة الأغلبية أولا ثم العبيدية ثانيا حيث توفي آخر أيام عبيد الله المهدي، وذلك عام 320هـ، وهذا يعني أن وصوله إلى بلاد المغرب كان حوالي عام 296هـ إذا اعتمدنا ما ذهب إليه ابن أبي أصيبعة[5]. والذي نقل عن ابن الجزار القيرواني في كتابه أخبار الدولة (المفقود) وذلك عندما قال: «قال اسحاق بن سليمان: لما قدمت من مصر على زيادة الله بن الأغلب وجدته مقيما بالجيوش في الأربس»[6].

(1) ابن جلجل: م.س، ص 87.
(2) ن.م، ص 87، صاعد الأندلسي: طبقات الأمم، ص 203.
(3) طبقات الأمم، ص 203، ويسميه ابن أبي أصيبعة كتاب بستان الحكيم انظر طبقات الأطباء، ص 480.
(4) ابن جلجل: م.س، ص 87، ابن أبي أصيبعة: طبقات الأطباء ص 480، صاعد الأندلسي: م.س، ص 203 ويكتفي بالقول إنه عمر عمراً طويلاً إلى أن نيف على مائة سنة لم يتخذ فيها امرأة...
(5) طبقات الأطباء، ص 480.
(6) منطقة تقع بالقرب من مدينة تونس.

ويمكن أن نستخلص أن اسحاق بن سليمان قد وصل إلى بلاد المغرب وعمره يناهز السبعين عاما، وأنه أفاد المغاربة بما ألفه من كتب سبق ذكرها، والتي أثرت الاتجاهات الطبية في بلاد المغرب وأسهمت في تحقيق المعرفة الطبية على أسس علمية، كما أن عددا من طلبة الطب قد استفادوا من علمه إما عن طريق مذاكرة كتبه أو عن طريق تلقي العلم عنه في بيت الحكمة الأغلبي، الذي يبدو أنه استمر في أداء دوره (لفترة زمن العبيديين والزيريين).

3 ـ أحمد بن ابراهيم بن خالد: المعروف بابن الجزار[1]:

هو أبو جعفر أحمد بن ابراهيم بن أبي خالد، ولد في أسرة طبية فأبوه ابراهيم كان طبيباً، وعمه أبو بكر كان طبيبا أيضا.

وله في الطب عدد وافر من المؤلفات التي أورد ذكرها أصحاب طبقات الأطباء، وان كان ابن الجزار كغيره من علماء عصره موسوعة في علوم شتى إلى جانب الطب الذي يهمنا.

وقد وصفه ابن جلجل[2] بأنه من أهل الحفظ والتطلع والدراسة للطب وسائر العلوم.

ويرى ابن أبي أصيبعة[3]، الذي ينقل عن ابن جلجل الرأي نفسه أما صاعد الأندلسي[4] فيصفه بقوله: «وكان حافظا للطب دارسا لكتبه جامعا لتواليف الأوائل حسن الفهم لها».

---

(1) انظر ترجمته في ابن جلجل: طبقات الأطباء والحكماء، ص 88 وما بعدها ابن أبي أصيبعة: عيون الأبناء في طبقات الأطباء، ص 481، صاعد الأندلسي: طبقات الأمم، ص 153 ـ 154 كحالة عمر رضا: معجم المؤلفين 1/ 137، بروكلمان كارل (Brockelmann-k) تاريخ الأدب العربي، 4/ 212، ياقوت: معجم الأدباء 1/ 208، أحمد بن ميلاد: الطب العربي في تونس في عشرة قرون، ص 94 وما بعدها حسن حسني عبد الوهاب، ورقات 1/ 306.

(2) طبقات الأطباء والحكماء، ص 89.

(3) عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص 981.

(4) طبقات الأمم، ص 153.

وقد أثرى ابن الجزار علم الطب بالقيروان، وذلك بما ألفه من كتب بقي بعضها حتى اليوم، وهي تبين مدى استفادة هذا الطبيب من علوم الأوائل، ومدى ما أضافه لهذا العلم. فقد كان سبّاقا إلى أمرين اختص بهما دون غيره وهما:

طبّ الأطفال في كتابه «سياسة الصبيان وتدبيرهم»[1] والذي يحتوي على اثنين وعشرين بابا. تعرضت الأبواب الستة الأولى لحفظ الصحة للأطفال، والقيام بهم منذ الولادة بداية من شروط المرضعة وأنواع اللبن، وطرق تحسينه، ثم ينتقل إلى الأمراض التي تعرض للصبيان مشيرا إلى طرق الوقاية والعلاج مرتبا تلك الأمراض كعادته من الرأس إلى أسفل القدمين من الباب السابع حتى الواحد والعشرين. أما الباب الثاني والعشرون فقد تحدث فيه عن طباع الصبيان وتربيتهم.

وقد اعتمد ابن الجزار في مؤلفه هذا على عدد من كتب الأطباء الإغريق وغيرهم ومن بينهم أبقراط Hippocrates، وجالينوس Galenos، ويحيى بن ماسويه وعن غيرهم من مشاهير الأطباء الذين لا يذكر أسماءهم.

وقد أشار ابن الجزار نفسه إلى أن هذا التأليف لم يسبقه إليه أحد وذلك عندما قال: إن سياسة الصبيان وتدبيرهم باب عظيم الخطر جليل القدر، ولم أر لأحد من الأوائل المتقدمين المرضيين في ذلك كتابا كاملا شافيا[2] دون أن ينفي أنه اقتبس بعض ما جاء في مؤلفه ممن سبقه من الأطباء المشهورين قبله.

ولعل ما قاله ابن الجزار في خاتمة هذا الكتاب خير دليل على معرفة محتواه فقد قال: ينبغي أن يتفقد الصبي في كلامه وقعوده بين الناس، وحركته ونومه، وقيامه ومطعمه ومشربه، ويلزم في جميع ذلك ما ألزمه العقلاء أنفسهم حتى صاروا أفعالهم طبيعة من طبائعهم[3].

وهذا يعني أن ابن الجزار قد ألف هذا الكتاب لرعاية الطفل منذ الولادة وحتى سن الدراسة، ولذا أسهم بكتابه هذا كطبيب من جهة وكمربٍّ من جهة ثانية.

---

(1) حقق هذا الكتاب محمد الحبيب الهيلة، تونس 1968م.

(2) ابن الجزار: سياسة الصبيان وتدبيرهم ص 52 ـ 53.

(3) ن.م، ص 136.

أما كتابه الثاني فهو زاد المسافر وقوت الحاضر[1] الذي أشار فيه ابن الجزار إلى اعتماده على كتب الأوائل في الطب، وهو يتناول الجسد من أعلى الرأس إلى أسفل القدمين عضوا عضوا.

ويشير مؤلفه إلى الغرض من هذا التأليف بقوله. . .ويكون تذكرة للعالم الماهر وزادا للمسافر إلى البلدان البعيدة التي لا يوجد بها طب[2] وهذا يعني أن كتاب زاد المسافر من الكتب الطبية التي انتشرت خارج بلاد المغرب، فقد وصل إلى الأندلس عن طريق ابن بريق تلميذ ابن الجزار[3].

ووصل إلى المشرق أيضا. فقد ذكره كشاجم[4] عند وصفه للكتاب بقصيدة أوردها ابن أبي أصيبعة تشير إلى انتشار كتاب زاد المسافر في المشرق وإعجاب من اطلع عليه به وازدحام الناس على شرائه[5].

ويشير مؤلف الكتاب (ابن الجزار) إلى أنه قسمه إلى سبع مقالات وقسم كل مقال أبوابا معروفة، وأنه قصد من تبويبه سهولة استخراج ما به من معلومات وأنه

---

(1) توجد نسخة مخطوطة بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم 1718د، وعلى ميكروفيلم 1992، واطلع الباحث على المخطوط.

(2) ابن الجزار: زاد المسافر، مخ.خ.ع، رقم 1718د، ورقة 92.

(3) ابن جلجل: طبقات الأطباء والحكماء، المقدمة، ص (لط).
ابن أبي أصيبعة: طبقات الأطباء، ص 490.

(4) هو محمد بن الحسين بن السندي بن شاهك، الكاتب المعروف بكشاجم من أهل الرملة من نواحي فلسطين كان رئيساً في الكتابة، مقدماً في الفصاحة والخطابة، برع في علم النجوم. . . وله مؤلفات منها المصايد والمطارد وأدب النديم، وله ديوان شعر مطبوع ببيروت (ت 350هـ). انظر ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء ص 481 هامش (3).
محمود، مصطفى: أعجام الأعلام، ص 173.

(5) تقول قصيدة كشاجم:

أبا جعفر أبقيت حياً وميتاً ... مفاخر في ظهر الزمان عظاما
رأيت على زاد المسافر عندنا ... من الناظرين العارفين زحاما
فأيقنت أن لو كان حياً لوقته ... يحنا لما سمى التمام تماما
سأحمد أفعالاً لأحمد لا تزل ... مواقعها عند الكرام كراما

ذكر في المقالة الأولى الأدواء والعلل التي تصيب الرأس ورتبها في ستة وعشرين بابا.

أما المقالة الثانية فتعرض للوجه، وهي في خمسة وعشرين بابا تناول فيها طب العيون مثل علاج الرمد، والبياض الحادث من العينين، وفي الطرفة والدمعة في الغشا في الظلمة، وفي ثقل السمع وفي الطنين[1].

والخلاصة أنه تعرض في مقالته الثانية فيما يعرف اليوم بعلاج الأنف والأذن والحنجرة، وأضاف إليها ابن الجزار طب العيون، وطب الأسنان واللثة أي كل ما يحتويه الوجه البشرى.

وفي المقالة الثالثة، تعرّض إلى الأورام الناتجة داخل الحلق. اللوزتين، وخشونة الصوت، والسعال، والذبول الكائنُ في تآكل اللثة.

ثم يتحدث في مقالته الرابعة عن الأمراض الّتي تتعرض لها المعدة والأمعاء وعسر الابتلاع والشهية. .وفي القروح، والبواسير، والأورام المتولّدة في قرح المعدة[2].

وكان ابن الجزار خلال مؤلفه زاد المسافر يتعرض للأدوية التي وصفها بعض الأطباء مثل ديسقوريدرس dioscorides وابن ماسويه، وكذلك اسحاق بن عمران[3].

وعندما يتحدث عن الأمراض النفسية فإنه يستعين بكتابي (أبقراط Hippocratês وجالينوس Galenôs وتعرض للعلاج النفسي بواسطة الموسيقى، وهو ينقل هذا عن الكندي، كما يتعرض ابن الجزار في كتابه زاد المسافر لأمراض النساء[4].

أما كتابه طب الفقراء فقد أشار في مقدمته إلى أنه قد ذكر جميع العلل وطرق

(1) ابن الجزار: زاد المسافر. . . ورقة 3 ظ.

(2) ابن الجزار: م.س، مخ.خ.ع، ورقة 4و.

(3) ن.م، 18، وظ، 19و.

(4) ن.م، 32 وما بعدها.

علاجها في كتابه زاد المسافر، وأن تأليفه لهذا الكتاب يهدف إلى التخفيف عن الفقراء في تكاليف العلاج بقوله: «إن هذه الأدوية يسهل وفرها، وأيسر كلفة، وأخف مؤنة كي ينال منافعها عامة الناس لا سيما أهل الفقر والمسكنة»[1].

وقد رتب الكتاب وبوبه على ثمانين بابا. بدأه بالصراع المتولد عن الحرارة وختمه بعلاج لسعة الأفعى.

وباستعراض ما احتواه كتاب زاد المسافر وكتاب طب الفقراء والمساكين يتضح الجهد الذي بذله ابن الجزار، ومدى الاستفادة من الكتب الطبية السابقة لعهده وبخاصة العلماء الإغريق بما أثرى مؤلفه ويجعلنا نتأكد من حقيقتين.

الأولى: أن المغاربة خلال القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي قد اطلعوا على كتب ابقراط Hippocratês وجالينوس Galenôs وديسقوريدوس Dioscorides وغيرهم واستقوا معلوماتهم الطبية منهم فانتقدوها وأضافوا إليها.

الثانية: أن الأطباء المغاربة قد أسهموا مساهمة فعالة في ميدان الطب، وذلك بكثرة مؤلفاتهم الطبية الناتجة عن التجربة والخبرة لكبار الأطباء القدامى.

ولعلنا لا نبالغ إذ قلنا إن العلوم الطبية قد وصلت إلى ذروتها على عهد ابن الجزار، وذلك بفضل ما تركه من مؤلفات في هذا المجال ومنها:

أولا: المؤلفات الموجودة:

1 ـ كتاب الاعتماد في الأدوية المفردة. ألفه في دولة الخليفة القائم بأمر الله مابين (322هـ / 334هـ)[2].

2 ـ كتاب زاد المسافر وقوت الحاضر.

3 ـ كتاب طب الفقراء والمساكين.

4 ـ طب الخواص.

---

(1) ابن الجزار: طب الفقراء والمساكين، مخ،خ،ع رقم 3375، ورقة أو ما بعدها.

(2) ابن مراد، إبراهيم: التداخل اللغوي والثقافي في كتاب (الاعتماد) لأحمد بن الجزار القيرواني، حوليات الجامعة التونسية عدد 22 سنة 1983م، ص 38.

5 ـ سياسة الصبيان وتدبيرهم.

6 ـ طب المشائخ وحفظ صحتهم.

7 ـ كتاب الكلى والمثانات.

8 ـ مداواة الشبان وطرق تقوية الذاكرة.

9 ـ كتاب في المعدة أمراضها ومداواتها.

10 ـ كتاب في المالنخوليا.

11 ـ رسالة في الأدوية.

12 ـ رسالة في التحذير من إخراج الدم من غير حاجة إلى إخراجه.

13 ـ رسالة في الزكام وأسبابه.

14 ـ رسالة في المقعدة وأوجاعها[1].

أما الكتب المفقودة:

15 ـ كتاب أسباب الوفاة.

16 ـ أصول الطب.

17 ـ البغية في الأدوية المركبة.

18 ـ البغية في حفظ الصحة.

19 ـ رسالة في النوم واليقظة.

20 ـ الفرق بين العلل التي تتشابه أسبابها وتختلف أعراضها.

21 ـ مجربات الطب.

---

(1) انظر هذه المؤلفات في ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص 481 ـ 482، صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، ص 154، ابن جلجل: طبقات الأطباء والحكماء ص 89، جحا، فريد: مصادر دراسة الطبيب العربي الكبير بن الجزار، ندوة ألفية ابن الجزار، تونس 1983، ص 50 وما بعدها.

22 ـ مقالة في الجذام وأسبابه

23 ـ كتاب في نعت الأسباب المولدة للوباء في مصر، وطريق الحيلة في دفع ذلك، وعلاج ما يتخوف منه[1].

وعلى الرغم من أن ما ذكرنا من أطباء وبعض مؤلفاتهم يكفى للدلالة على ما كان من نشاط طبي في بلاد المغرب غير أن ذلك لا يعفي من ذكر من اشتهر من الأطباء وكان لهم دور كبير في تنشيط الحركة الطبية المغاربية التي انطلقت من القيروان وانتشرت في بلاد المغرب والأندلس.

ومن بين هؤلاء الأطباء المشاهير تتمة إلى من سبقوا:

4 ـ دونش، أبو سهل:

وصل أبوه من بغداد بغرض التجارة، وولد له دونش بالقيروان أواخر القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي، ونشأ نشأة علم وتقصى ودرس على كبير أساتذة الطب في المدرسة الطبية القيروانية عصرئذ إسحاق بن سليمان الاسرائيلي، وكان دونش يصغره بعشرين سنة. وتخرج عليه في الطب والفلسفة، والنجوم وعلم الحساب حتى برع في جميعها، وكان يتقن العبرية لغته إلى جانب العربية، واتصل دونش بخدمة الخلفاء العبيديين فخدم المنصور بالله، ثم ابنه المعز لدين الله، ولم يرحل معه إلى مصر مما جعل بعض المؤرخين يعتقدون موته قبل عام 360هـ / 971م[2]

وعلى الرغم من براعة دونش ـ إلى جانب الطب ـ في علوم أخرى جعلته يحاور يهود الأندلس في مسائل شائكة في ديانتهم، وكانت الغلبة له، ولكن ما يهمنا هو الطب، الذي له فيه مؤلفات حسان من بينها:

1 ـ كتاب التلخيص في الأدوية المفردة، ويحتوي هذا الكتاب في آخره على بيان للأوزان والمكاييل المستعملة في المادة الطبية في زمانه.

أما مؤلفاته الأخرى فهي في علوم الحساب، والتنجيم، واللغة وغيرها:

---

(1) حجا، فريد، م.س، ص 50 وما بعدها.

(2) عبد الوهاب، حسن حسني: ورقات 1/ 297 وما بعدها.

5 ـ ابن العزار، موسى.

طبيب اسرائيلي خدم بالطب هو وأسرته ـ خلفاء الدولة العبيدية، وكانوا بمثابة آل بختشيوع عند خلفاء بني العباس، في بغداد، وكان مجيء موسى وأسرته إلى إفريقية ضمن غنائم حصل عليها العبيديون، إذ يشير الحديث الذي ساقه أبو الفضل جعفر بن علي الحاجب في سيرة المهدي، أن موسى هذا كان ضمن غنائم حصل عليها أحد موالي العبيديين، ويدعي جعفر بن عبيد، عندما عزا المسلمون بلاد الروم، وحصلوا على غنائم كثيرة عام 313هـ / 925م. كان من بينها عدد من الأسرى من بينهم موسى بن العزار إذ يشير جعفر الحاجب في سيرة عبيد الله المهدي إلى ذلك بقوله: وأخرج المهدي، جعفر بن عبيد إلى بلاد الروم ففتح مدينة عظيمة تعرف بـ (واري) وغنم غنائم عظيمة منها، وكان موسى طبيب المنصور بالله والمعز لدين الله، والعزيز بالله من جملة غنائم تلك الحملة[1].

وقد ترك موسى بن العزار أبناء انتقلوا مع العبيديين إلى مصر شأنهم في ذلك شأن أبناء النعمان بن محمد، وظلوا في خدمة العبيديين، واشتهر من بينهم:

موسى، أبو ابراهيم:

مؤسس الأسرة، ذكره ابن أبي أصيبعة[2] بقوله: مشهود له بالتقدم والحذق في صناعة الطب.

وقال القفطي في حقه: إن موسى كان طبيبا عالما بصناعة العلاج وتركيب الأدوية، وطبائع المفردات، وركب للمعز أدوية كثيرة منها: «شراب التمر هندي» وهو أول من رُكب واشترط فيه شروطا كثيرة ثبتت صحتها، كما ألف له أيضا «شراب الأصول» المفتح للسدد والمحلل للرياح الشراشيفية، والأمغاص العارضة للنساء عند حضور الطمث إلى غير ذلك من المنافع التي تكفل القفطي بذكرها وتعدادها[3].

(1) اليماني، محمد بن محمد: سيرة الحاجب جعفر بن علي... ص 132.

(2) عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص 546.

(3) القفطي: إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص 320.

ويمكن القول بأن موسى كان الطبيب الخاص والمقيم لدى الخليفة المعز لدين الله لا يفارقه في إقامته وترحاله، فنراه تارة يصحبه إلى المنصورية، وأخرى إلى المهدية. ولعل ذلك يرجع إلى ثقة المعز لدين الله به، ولسداد رأيه وعلمه كطبيب، وصيدلي في تركيب الدواء وتحضيره. إذ يشير صاحب كتاب سيرة الأستاذ جوذر[1] إلى ذلك بقوله: . . .تأخر الأستاذ جوذر مرة عن حضور مائدة الأمير، وعن التصرف، فكتب إليه المعز بخطه. . . وعندنا ترياق عمله موسى لمثل هذه العلّة التي بك واختبرناه واخترناه ورأيناه من العجائب، كرهنا أن نهجم به عليك حتى يتبين لنا حقيقة علتك، فلما كان الآن ذكر لنا موسى أنه من أنفع شيء لك، وأنا إن أعطيناك شيئا منه ظهر نفعه. .فبعثنا إليك منه في برنية فضّة، فخذ منه وزن مثقال بماء أصول الأمزاج المطبوخة فيه حتى يستخرج قوته، فإذا تحمل به ذلك أخذ من مائه نصف رطل ووزن أوقية من عقيد العنب، يجعل الله لك فيه الشفاء.

وأورد المالكي قصة نقلها ابن ناجي والدباغ ـ لموسى دلّت على مكانته المتينة من المعز وعلى مهارته في معالجة أمراض العيون في القيروان[2].

ولم يذكر ابن أبي أصيبعة، والقفطي تاريخ وفاة موسى بن العزار ولكنهما اتفقا على أنه انتقل مع المعز لدين الله إلى مصر، وبذلك تكون وفاته بعد سنة 363هـ / 973م[3].

ولموسى بن العزار عدد من المؤلفات الطبية نخص بالذكر منها:

1 ـ المعزي في فن الطبخ، ألفه لمخدومه المعز ووسمه باسمه

2 ـ السّعال وهي مقالة أجاب بها سؤالا عرضه عليه أحد الباحثين عن حقائق العلوم.

3 ـ الأقرابادين: أي الصيدلة في جزء

---

(1) الجوذري: سيرة الأستاذ جوذر: ص 108.

(2) الدباغ، ابن ناجي: معالم الإيمان 3/ 83.

(3) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص 546.

وقد تخرج على يد موسى عدد من أبنائه ظلوا في خدمة الدولة العبيدية أطباء اشتهروا بكفاءتهم الطبية، وإخلاصهم للدولة العبيدية وهم:

أ ـ عون الله بن موسى: ويظهر أنه أكبر أولاده، اعتنق الإسلام، واشتغل بالطب في حياة أبيه في القيروان، وكانت وفاته بعد انتقال العبيديين إلى مصر، في 11 صفر 363هـ.

ب ـ اسحاق بن موسى: قال عنه ابن أبي أصيبعة: كان جليل القدر عند المعز ومتوليا أمره كلّه في حياة أبيه، وتوفي في 12 صفر 363هـ يعني بعد انتقاله إلى مصر بأقل من سنة واحدة وبعد موت أخيه عون الله بيوم واحد واغتم المعز لموت اسحاق لمكانته عنده ولكفاءته[1].

ح ـ اسماعيل بن موسى: هو أصغر أبناء موسى بن العزار سناً، اتخذه المعز لدين الله بعد موت أخيه اسحاق ليكون طبيبا خاصا به من جملة أطبائه الخصوصيين.

د ـ يعقوب بن اسحاق بن موسى خدم المعز لدين الله بالطب مع عمه، ولعل ذلك إكراما من المعز، وعرفانا بمكانة جدّه موسى.

هذه أمثلة وحسب لبعض الأطباء الذين برعوا في بلاد المغرب، رغم أهمال المؤرخين وأصحاب الطبقات والتراجم لعلماء أجلاء من أمثال هؤلاء وغيرهم من الذين لم نأت على ذكرهم اكتفاءً بما قدمنا على سبيل الاستشهاد.

مما سبق يمكن القول بشيء من الاطمئنان إن أطباء بلاد المغرب مثل غيرهم من أطباء عصرهم ـ كانوا في الغالب، علماء موسوعيين فكانوا أطباء للبدن والكحالة، وصيادلة يقومون بتركيب الأدوية وتجريبها قبل إعطائها المرضى مما يجعلنا غير مغالين إذا قلنا إن الطب في بلاد المغرب قد حقق تقدما ملموسا خلال فترة حكم الأغالبة ثم العبيديين والزيريين.

على أن هذه النهضة الطبية قد انعكس تأثيرها في سائر بلاد المغرب ومدنه كطرابلس، وفاس، وتاهرت، وغيرها والتي استمرت خلال القرن الرابع الهجري /

(1) المقريزي: اتعاظ الحنفاء، ص 97.

العاشر الميلادي إما تابعة أو مستقلة سياسيا.

2 ـ الصيدلة (الاقرابادين):

اهتم عرب المغرب وبخاصة خلال القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي بعلم الصيدلة لعلاقته الوثيقة بالطب. إذ إنه لا بدّ لكل مريض يتم تشخيصه من علاج مناسب ليحصل الشفاء. ومن ثم كان معظم أطباء بلاد المغرب صيادلة يقومون بوصف الدواء لكل مريض، ويحضرون الدواء ويبيعونه للمرضى ولنا في سيرة الطبيب ابن الجزار خير معين على معرفة ذلك قال ابن أبي أصيبعة وكان (ابن الجزار) قد وضع على باب داره سقيفة أقعد فيها غلاما له يسمى برشيق أعدّ بين يديه جميع المعجونات والأشربة والأدوية. فإذا رأى القوارير بالغداة أمر بالجواز إلى الغلام وأخذ الأدوية منه، نزاهة بنفسه أن يأخذ من أحد شيئا[1].

نستنتج من هذا أن ابن الجزار كان قد خصّص في داره مكانا لصرف الأدوية للمرضى، بذلك فرّق بين «بيت العيادة» وهي «بيت الوصف» و«الصيدلة» وهي «بيت الصرف».

كما يتضح من مؤلفاته وتجاربه التي أوردها في كتبه، أنه كان يعد الدواء بنفسه، أو يقوم بالإشراف المباشر على تحضيره وتركيبه، أما الغلام رشيق، فهو مساعد مكلّف بصرف الأدوية للمرضى حسب الوصفات التي يحرزها ابن الجزار الطبيب.

ولرشيق وظيفة أخرى، وهي أخذ أتعاب الطبيب وثمن الأدوية لأن ابن الجزار كان يأبى أن يقوم بذلك، وكان في ذات الوقت يرفق بضعفاء الحال من المرضى ويعالجهم مجانا كما نقل إلينا ذلك ياقوت الحموي بقوله: كان له (ابن الجزار) معروف كثير من أدوية يفرقها على الفقراء[2].

ومن ثم، يمكننا أن نقول إن ابن الجزار قد خطا خطوات حقّق خلالها فصل

(1) ابن أبي أصيبعة: م.س، ص 481.

(2) الحموي، ياقوت: معجم الأدباء 2/ 137، ابن الجزار: طب الفقراء، مخ.خ.ع، رقم د 3375.

الصيدلة عن الطب ووضع التخصص في كل منها، مع إثبات التكامل بينهما.

أما مؤلفات ابن الجزار في علم الصيدلة فبعضها موجود وبعضها الآخر لا يزال مفقودا فالكتب الصيدلية الموجودة هي:

1 ـ كتاب الإعتماد في الأدوية المفردة.

2 ـ كتاب إبدال العقاقير.

3 ـ كتاب العطور.

أما الكتب المفقودة فهي:

4 ـ كتاب البغية في الأدوية المركبة.

5 ـ كتاب السمائم.

6 ـ كتاب في الحيوان.

7 ـ كتاب في مصالح الأغذية[1].

لقد ركز ابن الجزار اهتمامه على علم الدواء مشيرا بذلك إلى بعض النباتات المستعملة في تحضير الأدوية. فقد ذكر أن كتاب الاعتماد في الأدوية المفردة[2] يستحق الوقوف عنده لأهميته التاريخية والعلمية فقد ألفه ابن الجزار قبل سنة (334هـ / 945م) وكان غرضه من تأليفه إتمام النقص عند سابقه ممن تحدّث عن الأدوية المفردة من القدماء أي اليونانيين والمحدثين يعني بهم العرب. وقد أشار ابن الجزار إلى قصده في أول الكتاب بقوله: إن معرفة الأدوية المفردة ومنافعها باب عظيم القدر جليل الخطر في صناعة الطب، ولم أر لأحد من الأوائل المتقدمين ولا لمن تشبّه بهم واقتفى آثارهم من المتعقبين في ذلك كتابا جامعا مرضيا ولا كلاما شافيا بحسب ما يجب أن يؤلف في هذا الباب الكريم المنفعة العظيم الفائدة في معالجة الأسقام والأدواء إلا الرجل الذي يسمى دياسقوريدوس

(1) انظر ابن أبي أصيبعة: م.س، ص 482، صاعد الأندلسي: طبقات الأمم، ص 154. الراضي الراجي: ابن الجزار الصيدلاني، بحث مقدم بمناسبة ألفية ابن الجزار القيرواني، تونس 1983، ص 189.

(2) ورد اسم هذا الكتاب عند ابن صاعد الأندلسي: م.س، ص 154.

Dioscoridés، وجالينوس Galenôs، فهذان الرجلان لا نهاية وراءهما ولا حجابة بعدهما فيما عايناه من هذا الفن. غير أنا وجدنا ما عاينا من ذلك قد لحقه التقصير عن بلوغ نهاية المدح في ثلاثة أوجه:

الأول: أن دياسقوريدوس Dioscoridés[1] ذكر أكثر منافع الأدوية ومضارها ومناسبها والمختار منها، ولم يذكر طبائعها ولا كميتها وقوة كلّ واحدة منها في أي درجة هو من حرارة أو برودة أو رطوبة أو يبوسة.

وأما جالينوس Galenôs[2] فقد ذكر القوى أكثرها، ولم يبالغ في ذكر منافعها ومضارها وخواصها المخصوصة بها.

الثاني: أن كثيرا من الأدوية التي ألقاها في كتبهما مجهول غير معروف في اللسان العربي، وكثير منها معدوم غير موجود.

الثالث: أنهما تركا ذكر كثير من الأدوية المفردة التي لا غناء لأحد من الأطباء عن عملها ومعرفتها لعلو منفعتها وكثرة الحاجة إلى استعمالها فإنما يوجد القول عليها مُفرقا في كتب كثيرة، وأماكن مختلفة، فلما كان الأمر في هذا الفن من العلم على ما بينا حملنا على العناية بتأليف كتاب أذكر فيه الأدوية التي عليها اعتماد الأطباء في معالجة الأدواء[3].

ولعلّ ابن الجزار أخذ عن ديسقوريدوس Dioscoridés، واسحاق بن عمران تصانيف النباتات الطبية وبخاصة التي توجد في البيئة المغربية دون اعتبار إلى تلك النباتات غير المعروفة لدى المغاربة.

وقد كان اهتمام ابن الجزار بتصنيف النباتات راجعا إلى كونه طبيبا،

---

(1) دياسقوريدس Dioscotidés عاش في القرن الأول الميلادي ولد بقلقيا Cilicie بآسيا الصغرى وتنقل في الأقطار الخاضعة للرومان، وله كتاب في المادة الطبية المقالات الخمس Demateria Medica الذي يشمل 400 عقاراً.

(2) جالينوس Galenôs مولود أيضاً في آسيا الصغرى ببرعام في القرن الثاني الميلادي وتلقب بأبي الصيدلة.

(3) الشيخ حسين، عادل محمد علي: ابن الجزار القيرواني سيرته مؤلفاته وجهوده في الطب والصيدلة. جامعة بغداد، مركز إحياء التراث العلمي العربي، بغداد 1989م، ص 13.

وصيدلانيا دون البحث في خصائص النباتات في الغالب ومن ناحية أخرى فإن ابن الجزار قد سار على نهج من عاصرهم من الأطباء والصيادلة في القرن الرابع الهجري. فهو يتناول النباتات ذات الصبغة الفلاحية والدوائية في أغلب الأحيان.

ويرى محمد سويسي[1] أن ابن الجزار حقّق أشخاص النباتات وضبط أسماءها بالعربية أو بلهجة إفريقية، ويُعين أحيانا منابتها في جهة القيروان أو تونس، ومن ذلك القيسوم وهو عرق شجر، وهو العبيران بالعربية، والكبير منه شجر صغير جعد الورق له نقارس في رأسه ونوار أبيض وورقة بين الخضرة والغبرة، وذكر اسحاق بن عمران أنه ينبت بالقيروان في قصر حفص.

والخلاصة أن الدراسة التي اتبعها ابن الجزار في النبات كانت تعرِّف بالدرجة الأولى اسم النبات باللغات العربية واليونانية (وهي الرومية) وبالفارسية والبربرية والسريانية واللاتينية. ومن ثم تبيان قوة الدواء من حار أو بارد أي درجة البرودة والحرارة. من يابس أو رطب بعد ذلك يتبعها بالتعريف العلمي. وصف الدواء بشكل مفصّل أنواعه والرديء منها والجيّد، ويتطرق في المرحلة الرابعة إلى الخصائص العلاجية والحالات التي يؤخذ فيها الدواء حسب التنظيم الصيدلي المتبع (كالأشربة - جوارش جلاب - رب - نقوع - حب) ثم يذكر طرق تحضير مثل هذه الأودية وذكر الجرعات حيث يقول: الشربة منه كذا والجلاب كذا أو غير ذلك ويحذر من غش الأدوية، ويوضّح ذلك بالاختبارات العلمية للوقوف عليها وأخيرا يركّز على موضع أبدال الأدوية التي أعارها اهتماما خاصا، ووضع لذلك كتابا لهذا الغرض أسماه (أبدال الأدوية)[2].

ولنتناول نموذجا واحدا لما أشرنا للاستدلال:

الورد: هو الوردوس وهو الروده Rosa بالرومية وقوة دوائه أنه بارد في الدرجة الأولى يابس في الدرجة الثانية. وهو قابض جيد للمعدة والكبد شمه نافع

(1) ابن الجزار الطبيب القيرواني بحث قدم إلى ألفية ابن الجزار، تونس 1983 ص 21.

(2) الجازي، الراضي: ابن الجزار الصيدلاني، بحث قُدم إلى ندوة ألفية ابن الجزار، تونس 1983م، ص 7 ويقول إن كتاب (أبدال الأودية) ما زال مخطوطاً بمكتبة الأسكوريال بمدريد تحت رقم (896) وبدار الكتب المصرية نسخة أخرى برقم (5626) طب.

لأصحاب المرة الصفراء (ماء الورد) المصعد قابض، إذا اتحد الجلاب بماء الورد السكر طيزرد (السكر الأبيض الصلب) كان نافعا لأصحاب الحمية الحارة والعطش، والتهاب المعدة. وكذلك فعل الورد المربى Rab إذ طبخ الورد اليابس بشراب كان صالحا لوجع الرأس والعين والأذن واللثة، إذا تمضمض به، وأما أقماع الورد فإنها إذا شربت وينفع من العرق المفرط إذا مزج به البدن من خارج.

وقد علق على ما ذكره ابن الجزار. أحد الأطباء المعاصرين[1] فقال: «وتعليقنا على وصف ابن الجزار للورد هو أنه مشهور فعلا بقبوضته إذ إن نواره (زهره) الذي يجفف قبل التفتح يحتوي على نسبة من التانان Tanin وأما الأشكال المذكورة أي ماء الورد المصعد (المقطر) ودهن الورد يستعملان إلى اليوم في الطب الرسمي والطب الشعبي. ومن المعروف أن ماء الورد صالح لقطع الإسهال، وأوجاع الأمعاء سواء كان مفردا أو مركبا. كما أن ماء الورد يستعمل إلى الآن في الغرغرة والمضمضة والتقطير في الأذن، وحتى في العين»

ولم يكن ابن الجزار وحده، الطبيب والصيدلي بل إن اسحاق بن عمران الإسرائيلي، واسحاق بن سليمان الإسرائيلي وغيرهم من الأطباء يحضرون الدواء ويهتمون بتحضيره. وقد ذكر الجوذري نص رسالة بعث بها المعز لدين الله العبيدي إلى مخدومه جوذر بخصوص تحضير موسى بن العزار دواء ناجعا بعث به إليه، وقد سبق بيانه[2].

فإذا كان هذا النوع من الوصفات الدوائية قد انتشر فإن ظاهرة وجود أسواق كثيرة للعشابين والعطارين في كل مدينة وقرية من بلاد المغرب على نحو ما انتشرت أسواق بيع الخضر واللحوم. وتتجلى صورة تنظيم مهنة الصيدلة بشكل دقيق يهدف إلى أداء مهمتها على أكمل وجه وأحسنه.

ولذلك كانت وظيفة المحتسب تتضمن الإشراف على بائعي الأعشاب والعطور الطبية، ومراقبتهم مراقبة دقيقة مثل مراقبة التجار، والصناع والحرفيين

---

(1) ن.م، ص 7، وانظر الشيخ حسن، عادل محمد: ابن الجزار القيرواني ص 18. ويورد عشرة أنواع من النباتات الطبية ذكرها ابن الجزار.

(2) انظر الجوذري: سيرة الأستاذ جوذر، ص 108.

لضمان الدقة والجودة في العمل ليكون إنتاجهم وفقا لما تقتضيه مصلحة المستهلك[1].

وفي صدر هؤلاء الذين تفرض عليهم رقابة المحتسب نجد الصيدلة والصيادلة إذ تذكر كتب الحسبة المغربية المبادئ والأسس المتبعة في مهنة الصيدلة. وهي تعتبر من التراث الرفيع الذي ينبغي أن نعتز به.

فقد أكد السقطي وهو من محتسبي القرن السادس الهجري بالأندلس أن شغل الصيدلة من أوسع الأشغال، وأن أمورهم مختلفة الأحوال والكشف عنهم صعب المرام، على حدّ تعبيره ـ وضرب بعض الأمثلة لخلط بعض المواد بمواد أخرى مشابهة قاصدا بذلك توعية الجمهور، ولكنه كان في كل ذلك يبرهن على أنه صيدلي ماهر قدير فقد ذكر أن العقاقير مفردها (عقار كعطار) تبلغ نحو الثلاثة آلاف في العدد[2]، والاختراعات لا تنقطع.

والمهم في نصوص السقطي أنه يحرص أن يكون للصيدلي، في عهده ضمير مهني لا يسمح له بالانحراف، ولأجل تحقيق هذه الغاية وجدناه يطلب من المحتسب أن يجعل على الصيادلة نقيبا له خبرة جيدة بالمادة الصيدلية، كما يطلب إليه أن يظلّ حريصا على لقاء الشيوخ العارفين والأخذ منهم ليجدّد معلوماته باستمرار[3].

ويلفت السقطي الأذهان إلى أولئك العشابين الذين يعرضون بضاعتهم على أفواه الطرق، ومجتمعات العوام، ويُعطي أمثلة لما يقع فيه بعض جهلاء العشابين من أخطار وبخاصة الأميون الذين لا يفرقون بين قراءة الحروف.

---

(1) الشيزري، عبد الرحمن بن نصر: كتاب نهاية الرتبة في طلب الحسبة، ص 42 وما بعدها حيث ينبه على الغش في تركيب الدواء الذي ظلّ مستمراً حتى القرن السادس الهجري. عندما ألف الشيزري كتابه.

(2) ابن بسام المحتسب محمد بن أحمد: نهاية الرتبة في طلب الحسبة، ص 85.

(3) التازي، عبد الهادي: مع الطبيب الصيدلي عبد الوهاب إدراق حول فوائد النعنع والكبر، مجلة الأكاديمية الملكية المغربية، عدد 3 ربيع أول 1407هـ/ نوفمبر 1986م. ص 247 وما بعدها.

إن ما كتبه السقطي، ومن تبعه من رجال الحسبة حول الصيدلة والصيادلة يُعتبر عملا تراثيا يدل على يقظة الفكر.

ولأهمية الموضوع الذي تعرض له السقطي حول الصيدلة والصيادلة وما يمكن أن ينتج عن سوء ممارسة هذه المهنة نجد أحد العلماء يصوغ النصائح والتعليمات في قالب شعري[1] يبين مدى اهتمام عرب المغرب والأندلس بمهنة الصيدلة، وحرصهم على تأدية الصيادلة لأعمالهم في أحسن الظروف.

وعلى الرغم من كثرة النباتات الطبية، والتي يوجد بعضها في مناطق دون أخرى فإن توفرها أصبح أمرا ميسورا إذ أصبحت تنقل من مكان إلى آخر شأنها في ذلك شأن السلع التجارية الأخرى[2].

وقد بلغ المغاربة شأوا بعيدا في تحضير الأدوية فكان بعضها يحضر للاستعمال الفوري السريع، وأخرى يستمر استعماله لمدة شهر وثالثة يمكن استعمالها لمدة طويلة دون أن تفقد قيمتها الدوائية[3].

وهذا يعني أن صناعة الدواء قد بلغت وإن كانت محدودة درجة متقدمة في بلاد المغرب والأندلس من حيث مفعولها، ومدّة استعمالها وطريقة تحضيرها، وهي تشبه في خصائصها أدوية العصر الحديث.

---

(1) الفاسي، أبو زيد عبد الرحمٰن بن عبد القادر: الأقنوم في مبادىء العلوم، ص 37 ويقول شعراً جاء فيه:

وهؤلاء أوسع الأشغال شغلهم وأصعب المجال
ودفع ضرهم بأن لا ينتصب لهذه الأشياء إلا من يحب
النصح للإسلام والبرية والخير من ذوي الدين والمروءة
وذا كثير العقاقير تُعد ثلاثة آلاف عن بعض ورد
وليبحث الأمين عن عوراتهم ومعه المخبر عن حالاتهم
يُنفذ الحكم وإن تعذرا يُرفع لحاكم وقاضٍ ما يرى

(2) التازي، عبد الهادي: مع الطبيب الصيدلي. . .، ص 299.

(3) ابن فضلان: دعوة الأطباء، نشر وتصحيح فيلكس كلاين فرانكه، وسيبادن 1985م، ص 49.

وهكذا كانت جهود الأطباء والصيادلة قد حققت تقدما ملموسا خلال القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي. حيث واكب علم الصيدلة (الاقرابادين) علم الطب فكان الأطباء أنفسهم صيادلة يقومون بتحضير الأدوية وإعطائها للمرضى بعد إجراء الفحوصات اللازمة عليهم.

ولما كانت الأعشاب هي مصدر تركيب الأدوية (الوصفات الطبية) لذلك فرض المجتمع رقابة صارمة على العشابين الذين يقومون ببيع الأدوية لما في ذلك من خطر جسيم على حياة المرضى مما دفع بعض المهتمين بالتأكيد إلى مراقبة أسواق بيع الدواء (العشابين) وإنزال العقوبة الصارمة على المخالفين منهم، حيث أوكلت مهمة المراقبة للمحتسب الذي يفتش عن الأسواق، ومخالفة المخالفين شريطة أن يكون المحتسب الذي يراقب عمليات بيع الأعشاب من ذوي الخبرة والاختصاص، حتى تكون مراقبته أكثر نجاعة في ضبط المخالفين لقواعد ونوعية بيع الأعشاب (الأدوية)[1].

3 ـ الهندسة:

1 ـ الهندسة المعمارية المدنية

تشير الدراسات الأركيولوجية إلى أن هندسة البناء في بلاد المغرب عموما يتعذر فصلها عن بعضها لما بينها من أوجه الشبه في التصميم والتنظيم، فقد بلغ التلاحم بينهما حدا يفرض علينا ألا نتحدث عن فن وهندسة إسلامية في مدينة من مدن بلاد المغرب دون سواها، أو بين عهد دون عهد كأن نقول هندسة أغلبية أو هندسة عبيدية أو هندسة صنهاجية أو هندسة إدريسية.

ولئن تمتعت بعض المناطق دون سواها، أو مدينة دون أخرى مثل أشير أو القيروان أو فاس أو المنصورية أو طرابلس بهندسة معمارية متمثلة في القصور والأسوار وغيرها من المرافق فإن يد التدمير قد طالتها جميعا، ولعل ذلك يرجع

---

(1) الشيزري، عبد الرحمن بن نصر: كتاب نهاية الرتبة في طلب الحسبة، ص 56 وما بعدها، ابن بسام المحتسب: نهاية الرتبة في طلب الحسبة، ص 85 ـ 92 ويذكر مواطن الغش في الأدوية وطرق معرفتها.

إلى عوامل متعدّدة نذكر منها:

أ ـ أعمال النهب الشاملة، وهشاشة الطوب المستخدم في البناء، والترميمات المتلاحقة، وإعادة استعمال الرخام والآجر ونقلها من مدينة إلى أخرى أو المباني الجديدة التابعة لنفس المنطقة(1).

ومع ذلك فقد كان معظم الأمراء في بلاد المغرب بنائين أقاموا المدن وزينوها بالقصور إظهارا للنعمة، ورغبة في تخليد ذكراهم بعد مماتهم، فقد أقام الأدارسة مدنا جديدة استدعت بعضها الضرورة السياسية مثل حجر النسر، وأصيلا، وأرشقول وغيرها كما أقام العبيديون مدن المهدية، والمسيلة، وبنى الزيريون مدينة آشير وهكذا.

ولم يقطع العبيديون صلتهم بالهندسة والفن الأغلبي السابق لهم، ولكنهم أثروه وواصلوا البناء على منواله، ولعل السبب في ذلك يرجع إلى أنه مستوحى من هندسة وفنون المشرق عراقية ومصرية. ومع ذلك كان العبيديون ومن بعدهم الزيريون. وكذلك الأدارسة أقل ميلا من أسلافهم إلى البذخ. وربما تحت تأثير البربر وبخاصة منهم الكتاميين والصنهاجيين الأكثر تقشفا في بداية أمرهم، ثم صاروا يتباهون بثرواتهم بعد ذلك وبخاصة أيام المعزّ بن باديس.

ومهما يكن من أمر فإن لكل هندسة خصائصها التي تميّزها وتميز عصرها، وما دمنا في القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي. فما هي خصائص الهندسة المعمارية العبيدية، ثم الصنهاجية التي تمثل أكبر منطقة نفوذ في بلاد المغرب؟

لعل أهم تلك الخصائص هي تراجع الجدران في الاتجاهين الأمامي والخلفي المقتبس من الهندسة المعمارية البغدادية إلى جانب إبراز الأروقة وتحت تأثير نفس العوامل زينت الواجهات بمحاريب صغيرة شبه دائرية ترتفع من القاعدة وتنتهي بتقوس(2).

وتمثل إحدى خصائص ذلك العصر الجديرة بالملاحظة في تركيب واجهات

---

(1) إدريس، هادي روجي (idris H.R) الدولة الصنهاجية 2/ 431.

(2) Marcais: «Revue de l'art Musulman» p. 82.

عريضة تتوزع عناصرها في الارتفاع والعرض بتناسق في الجهتين حول محور[1].

كما أن طريقة هندسة الأسقف الشائعة هي: القبّة ذات الزوايا البارزة المتكونة من تقاطع في شكل نصف أسطواني والجدير بالملاحظة أن هذا الطراز لم يكن مستعملا إلى غاية القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي إلا في المواجل[2].

أما الإيوان الذي هو من أصل فارسي عراقي فهو يتمثل في قاعة تفتح على الخارج بواسطة قوس كبير بلا واجهة، وقد كان هذا الطراز مستعملا مع طراز مقابل القائمة[3].

وكانت الغرف مزيّنة من الداخل بمحاريب صغيرة ذات قعر مسطح مع تراجع الجدران أحيانا، ويوجد هذا الطراز في منازل القاهرة القديمة[4].

أما قاعات القصور فقد كانت موزعة على خمسة صحون، وهي تشبه قاعات قصر الأمويين في دمشق.

وتعدّ الحدائق والبساتين والبرك والأحواض من العناصر الأساسية لقصور الأمراء كما نلاحظ الميل إلى بناء قصرين متقابلين تفصل بينهما ساحة وخير مثال على ذلك قصر عبيد الله المهدي، وابنه القاسم بالمهدية[5].

ومن ضمن الهندسة المعمارية المغاربية شكل المآذن الموجودة في مدنه، والتي ترتفع هاماتها فوق المساجد آخذة شكلا متميزا تمثل في: المآذن المربعة، والتي تنقسم بدورها إلى طرازين اثنين يختلف كل منهما عن الآخر اختلافا كبيرا.

---

(1) إدريس، الهادي روجي (idris. H.R) م.س، 2/ 432.

(2) Marcais. op. cit. p. 70.

(3) Ibd. p. 80.

(4) Ibd. p. 84-87.

(5) البكري: المسالك والممالك 2/ 683، حيث يذكر «وقصر عبيد الله كبير سري المباني بابه غربي وقصر ابنه أبي القاسم بإزاء بابه شرقي بينهما رحبة فسيحة».

2 ـ الهندسة العسكرية:

من أهم ما يميز هذه الهندسة هو بناء الأسوار حول المدن لغرض عرقلة الأعداء من مهاجمتها، وليتمكن أهل المدينة من الدفاع عنها حتى لا يؤخذون على حين غرّة.

وقد كانت معظم مدن بلاد المغرب المشهورة مسورة لا بل إن بعضها بها سور مزدوج، واستحكامات غاية في الدقة، فقد كانت مدينة طرابلس مثلا مسوّرة قبل الفتح العربي لها مما أدى إلى تأخير فتحها بعض الوقت[1].

وكانت المدن التي أقامها المسلمون مسوّرة مثل القيروان أو تلك التي أقامها الأغالبة بعد ذلك مثل رقّادة والعباسية وغيرها أو تلك المدن التي أقامها العبيديون مثل مدينة المهدية وسورها الذي لا نعرف عنه الكثير، ولعل ذلك يرجع إلى أن المدينة كانت محصّنة طبيعيا من ثلاث جهات تطل على البحر ومع ذلك نلاحظ أن المصادر لم تشر في حديثها عن هجوم أبي يزيد وحصاره المهديّة إلى مقدار الجدار المحيط بالخندق الذي تتجمع فيه مياه الأمطار وقد وصفه الإدريسي في حين لم يذكره البكري[2].

أما التحصينات التي بناها الصنهاجيون في المغرب الأوسط (أشير والقلعة وبجاية) فهي تتألف من سور مبني بالحجر الخام، ومحصن ببروج متماشية مع شكل التضاريس، ومن خصائصها أنها تتمثل في هضبة منحدرة تحيط بها الوهاد، وتستند إلى مرتفع صخري يقوم مقام المرصد والمحرس.

وعندما تتعرض المدن لتهديد خارجي، كان السكان في أحيان كثيرة يضطرون إلى توحيد جهودهم لإقامة تحصينات مرتجلة وإصلاح المنشآت الدفاعية القائمة بالذات.

وكانت مدينة فاس زمن الأدارسة محصّنة تحصيناً قوياً مما جعلها في أحيان كثيرة صعبة المنال من طرف الأمويين أو العبيديين. الذين كانوا في نزاع مستمر من

---

(1) ابن عبد الحكم: فتوح إفريقية والمغرب، ص 116 ـ 117.

(2) الإدريسي: نزهة المشتاق، ص 75.

أجل السيطرة عليها مما يدل على حصانتها ومناعة أسوارها[1].

وكان أهالي مدينة نكور يحتمون بأسوارها المنيعة عندما يداهمهم خصومهم ويتعرضون للخطر[2].

3 ـ هندسة المنشآت المائية:

إذا اتخذنا من إفريقية مثلا لذلك فإن العبيديين قد واصلوا العمل المبتكر الذي بدأه الأغالبة، والغالب على الظن أن الصنهاجيين قد تعهدوا تلك الإنجازات وحافظوا وأضافوا إليها، ولكن هؤلاء كانوا في هذا الميدان كما في غيره من الميادين الأخرى المحافظين الأوفياء لأعمال مخدوميهم، ومع ذلك لا يمكن إماطة اللثام عن الإنجازات التي حققوها في هذا السبيل، وكلّ ما يمكن نسبته اليهم على سبيل الافتراض الحوض الواقع في رقادة والمختلف فنيا عن المنشآت المائية التي أقامها الأغالبة والعبيديون من حيث علاقة الدعائم ببقية البناء، ومن حيث الطلاء الخاص، كذلك الحوض غير مكشوف والمبني تحت الأرض[3].

وقد لعب المهندسون المغاربة دورا بارزا في تصميم المنشآت المائية، بالرغم من نسبتها خطأ إلى الرومان، بتزويد المراكز العمرانية والزراعية بالماء فقد كانت المياه مخزونة في خزانات كبرى مزوّدة هي أيضا بقنوات مياه العيون والطبقات المائية، كما اهتدوا إلى حل مشكلة قلّة المياه، وبخاصة أيام الجفاف، ونفوذية الأرض، والتبخر وتوحيل منشآت تجميع المياه، وكانت الشبكة المائية، تحتوي عددا من الأحواض من بينها حوض تنقية المياه إضافة إلى حوض الاغتراف وكان الطابع المميز لأحواض القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي، هو الحوض المستدير، والحوض المربع الزوايا، الذي شهدته فترة العبيديين والصنهاجيين[4]

(1) حول أسوار مدينة فاس، انظر البكري: المسالك والممالك 2/ 7945.

(2) البكري: م.س، 2/ 764.

(3) إدريس، هادي روجي (idris. H.R): الدولة الصنهاجية 2/ 237.

(4) انظر حول أنواع الأحواض المائية في عهد العبيديين والصنهاجيين (البكري المسالك والممالك 2/ 677) ويشير إلى الماجل الذي بناه أبو إبراهيم أحمد الأغلبي ويقول عنه إنه مستدير ومتناهي الكبر.

على أن المنشآت المائية كانت موزعة بطريقة حسنة تخدم الغرض الذي أنشئت من أجله، وعلى سبيل المثال القنوات الواقعة بين بئر الأدين والقيروان والتي طوّرها العبيديون وأضافوا إليها أجهزة جديدة لتزويد مدينتهم المنصورية بالماء، كما كانت توجد بسوسة والمهدية وبعض المدن الأخرى مواجل كبيرة ومغطاة، على أن مواجل المهدية كانت تتلقى المياه من قرية ميانش المجاورة، وتستخرج المياه من الآبار بواسطة دواليب ثم توجّه إلى صهريج ويصبّ بعد ذلك في أنابيب توصّل إلى ماجل الجامع الأعظم الذي يستخرج منه الماء بواسطة دواليب، وتوزع المياه حسب قواعد عرفية كان يعمل بها[1].

ويتم استخراج الماء بواسطة سطل من الجلد (الدلو) مرفوع بحبل ملفوف على بكرة بواسطة حيوان يبتعد عن البئر بواسطة على مستوى منحنى، أو بواسطة قواديس ناعورة (سانية) ذات مدوّر يحركها حيوان[2].

وفي بعض المناطق الواقعة على طريق الأودية كانت المياه تصل عن طريق قنوات أو مجار مبنية بالحجارة توجّه بجهاز يتضمن ساعات مائية بدائية تفرغ 192 مرة في كل 24 ساعة وتستعمل لقياس أوقات الري.

رابعا: علم النبات والحيوان:

لعل اعتماد الإنسان على الزراعة في سدّ احتياجاته جعلته أكثر اهتماما بالنبات والمحافظة عليه من الآفات، والأمراض التي يتعرض لها والعمل على تحسين نوعيته وقدرته الإنتاجية. غير أن هذا الاهتمام كان بطيئا في تحقيق نتائج مهمّة بطرق علمية كما يحدث اليوم.

ففي بلاد المغرب التي خضعت تارة للرومان وأخرى للفينيقيين وثالثة للإغريق في الزمن القديم قد عرفت نوعا من المؤلفات في علم النبات أشهرها موسوعة ماغون الزراعية التي أصدر مجلس الشيوخ الروماني بشأنها مرسوما يقضي

---

(1) البكري: م.س، 2/ 682، وحول قواعد قسمة الماء وتوزيعه انظر الونشريسي: المعيار 8/ 5 وما بعدها والفتاوى الصادرة بالخصوص.

(2) الونشريسي: م،س. 8/ 182 - 183 (فتوى السيوري) فتوى ابن الصائغ واللخمي 9/ 298، البرزلي: النوازل والأحكام، مخ.خ.ع 2/ 181ظ.

بالمحافظة عليها وترجمتها إلى اللاتينية دون سائر الكتب العلمية التي ألفها الفينيقيون في قرطاجة.

وترجع أهمية موسوعة ماغون القرطاجي إلى أنها تهتم بالنبات وصحته وطرق علاجه وزبره وتأبيره وتطعيمه وتصبيره[1].

وأيا كانت الأهمية لموسوعة ماغون في علم النبات فإن المرجح أنه قد تمت ترجمتها في بيت الحكمة الأغلبي، ثم انتشرت إلى أن وصلت بلاد الأندلس واعتمدها ابن العوام الذي يسميه ماغوش، وكذلك ابن البصّال في كتابه الفلاحة في القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي. لكن خبرة المغاربة بعلم النبات لم تكن قاصرة على موسوعة ماغون اذ تعرضت المنطقة للفتح العربي لها والى هجرات متعدّدة كانت سببا في اكتساب الخبرة التي مصدرها:

1 ـ الفاتحون العرب وما يحملونه من خبرة أو معلومات في المجال الزراعي.

2 ـ طريق الرحلة من المشرق إلى المغرب وإلى الأندلس.

ومن المعلوم أن بيت الحكمة الأغلبي قد اهتم بترجمة الكتب كما اهتم بإحضار الجديد في العلم من بغداد، غير أن المصادر لا تتحدث عن كتب تهتم بعلم النبات قد أحضرت من المشرق.

على أن الاهتمام بالنبات من حيث مكافحة الآفات التي تصيبه، والمشاكل التي تعترض نموه وانتاجه كانت الشغل الشاغل للإنسان غير أن العلم قد شابه السحر والشعوذة، ويشير ابن خلدون إلى ذلك بقوله: إن اهتمام الأوائل بهذا العلم (علم النبات) كان نابعا من اهتمامهم بالسحر ولأجل ذلك تمت ترجمة كتاب الفلاحة النبطية المنسوب لعلماء النبط. ولكن ترجمة العرب لهذا الكتاب استبعدت منه ما يتعلق بجانب السحر واقتصروا على دراسة النبات من حيث غرسه، وعلاجه من الآفات التي تصيبه، ورعايته ومتابعة سير نموه، وقد اقتبس ابن العوام جانبا من هذا الكتاب في مؤلفه[2].

(1) الكعاك، عثمان: العلاقات بين تونس وإيران، ص 106.

(2) ابن خلدون: المقدمة، ص 391 ـ 392.

وما دمنا لا نتوفر على مؤلفات أو علماء في علم النبات أو كتب تم تأليفها في بلاد المغرب في القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي، فإن الأمر يتطلب استنتاج مدى الاهتمام بعلم النبات. ولكي نصل إلى هذه النتيجة وجب أن ننظر في كتب الجغرافيا التي تطالعنا في أحيان كثيرة بوفرة الغلات الزراعية وكثرة المحصول الإنتاجي وبخاصة في المواد الزراعية الأساسية كالقمح والشعير اللذين يمثلان الانتاج الرئيسي والاستهلاكي لأغلب سكان بلاد المغرب ولا يزال. وكان الشعير هو السائد في الزراعة وبخاصة في المناطق الأقل حظوة، وكان ثمنه يساوي نصف ثمن القمح، ولذا كان يمثل العنصر الأساسي من عناصر التغذية الشعبية. وقد كان إنتاج الشعير على نطاق واسع في بلاد المغرب دون استثناء. ولعل ذلك يرجع إلى التشابه السائد بين أغلب المدن من حيث المناخ والتربة وكميات الأمطار وإن تفاوت الإنتاج من منطقة إلى آخرى فعلى سبيل المثال كان يطلق على سهل باجه وماطر لقب (مطمورة افريقيا) فقد كان إنتاجها دائما غزيرا في سنوات الخصب والجفاف على حدّ سواء.

وقد أشار البكري أنه في سنوات الرخاء كان حمل الجمل من الشعير يباع بدرهمين[1].

على أن الاهتمام بالنبات ورعايته ومعرفة طرق الغرس وجني المحصول قد أدّى إلى زراعة القطن، وقصب السكر، وبعد الفتح العربي زرع الأرز[2].

ولما كان اقتصاد العصر الوسيط اقتصادا زراعيا، لذا كان الاهتمام بعلم النبات أمرا ضروريا أدّى في بلاد المغرب إلى الاهتمام ببعض النباتات لأهميتها الاقتصادية، فقد كانت الزياتين أهم ثروة في معظم بلاد المغرب حيث كانت غاباته منتشرة في كلّ من صفاقس، وطرابلس، وفاس التي كانت مزدهرة حتى زمن الإدريسي[3] في القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي كما توجد أشجار الزيتون في سهل القيروان، وكانت هناك زياتين كثيرة في سهل بسكرة، وكان زيت

(1) البكري: م.س، 2/ 719.

(2) Gsell.s «Histoire Ancienne De L'Afrique Du nord. Paris 1914. P. 159.

(3) الإدريسي: نزهة المشتاق، ص 77 ـ 78.

الزيتون أهم صادرات بلاد المغرب ومما يدل على كثرة إنتاجه كثرة المعاصر المنتشرة في كلّ قرية تقريبا من قرى بلاد المغرب.

ومنذ القديم كانت واحات بلاد المغرب عموما غنية بأشجار النخيل، وكانت واحة توزر على سبيل المثال تصدّر وحدها ما يقدر بحمل ألف جمل في اليوم[1].

وقد أشاد الإدريسي بتمور مدينة فاس كما أشاد بأنواع التمور في سجلماسة عندما قال: «وبها نخل كثير وأنواع من التمر لا يشبه بعضه بعضا. ومنها الرطب المسمّى بالبرني وهي خضراء جدا حلاوتها تفوق كلّ حلاوة ونواها صغار في غاية الصغر..»[2].

وكانت واحات طرابلس وبرقة تنتج التمور، وكذلك واحة أوجلة[3] وكانت تحيط بمدينة طرابلس أشجار التين والزيتون والنخل. كما انتشرت أشجار التين بكثرة وبخاصة في بجاية، وجبل نفوسة وتونس ومرسى الدجاج وفاس، ويُعمل من التين شرائح مثل الطوب ويحمل منها إلى كثير من الأقطار[4].

وقد أحيطت بعض مدن بلاد المغرب بغابات من الأشجار المثمرة، فأشجار اللوز منتشرة في البساتين المحيطة بمدينة تونس، وهو نوع من اللوز الطري (الفريك) المتميز بقشرته الرقيقة وثمرته المزدوجة. كما كانت تنتج رمانا بلا نوى شديد الحلاوة غزير العصارة، ونوعا من الأترج المعطر وتينا أسود معطرا يسمّى الخارمي، وهو نوع معسل وقشرته رقيقة يكاد يكون خاليا من النوى، وسفرجلا غليظا ذا رائحة طيبة، وعنابا يشبه الجوز[5]. وأشارت بعض المصادر إلى وجود الفستق بمنطقة قفصة[6]. وكانت بعض المدن تصدر الزائد عن حاجتها إلى الأسواق خارج البلدة مثل الرمان، والتين، والخوخ.

(1) البكري: م.س، 2/ 708، ابن حوقل: صورة الأرض، ص 90.

(2) الإدريسي: م.س، ص 38.

(3) البكري: م.س، 2/ 660، الإدريسي: م.س، ص 99.

(4) ن.م، 2/ 698، الإدريسي: م.س، ص 76.

(5) ن.م، 2/ 698.

(6) ن.م، 2/ 706، الدباغ، وابن ناجي: معالم الإيمان 3/ 191.

وكانت القرى والمدن محاطة بالأجنة والبساتين، كما كانت الخضر متنوعة للغاية، وقد أشارت بعض المصادر بالخصوص إلى زراعة البصل الصقلي في تونس، وهو نوع غليظ بقشرة رقيقة حلو المذاق غزير العصارة[1].

وكان قصب السكر موجودا في جلولة[2]. وقابس[3]، ولكنه لم يكن يستعمل لاستخراج السكر بل كان يمتص حسب الاحتمال[4].

وقد ارتبطت هذه الثروة الزراعية التي كانت تنعم بها معظم بلاد المغرب مدنا وأريافا إلى الاهتمام بالثروة الحيوانية، حيث قطع المربون للأغنام والمعز والبقر والجمال، وغيرها شوطا بعيدا أدّى إلى زيادة عددها وكثرتها، فقد كانت الأغنام تصدّر من برقة إلى مصر، وكانت تربية الخيول والاهتمام بها من القضايا التي اهتمت بها زناتة وصنهاجة على حد سواء، ولعل ذلك يرجع إلى الحاجة الملحة للخيول التي كان يعتمد عليها كوسيلة ركوب كما يعتمد عليها في الحرب أيضا.

كما انتشرت تربية النحل على نطاق واسع وفي مناطق مختلفة من بلاد المغرب وقد كان الشمع يمثل أهم مادة معدّة للتصدير[5]، وأشارت بعض الفتاوى إلى تربية دودة الحرير[6].

لا شك في أن ما أخبرنا به الجغرافيون من وصف لبلاد المغرب وبخاصة في المجال الزراعي والحيواني ينم عن معرفة كبيرة بأصول علم النبات من حيث زراعته وتقليمه ومكافحة الآفات التي تعترض سبيل نموّه وتقلل من إنتاجه، ولذا جاء الإنتاج الفلاحي غزيرا جدا، كما كانت الثروة الحيوانية في تنام مستمر بسبب العناية والرعاية التي كان يوليها المربون المغاربة، فكانت قطعان الماشية بأعداد

(1) البكري: م.س، 2/ 698.

(2) ن.م، 2/ 666.

(3) المالكي: رياض النفوس 2/ 182، 2/ 294 ـ 295.

(4) ن.م، 2/ 182.

(5) الونشريسي: المعيار 5/ 214.

(6) البرزلي: النوازل والأحكام: مخ.خ.ع 2/ 188، وظ البكري: م.س، 2/ 666، ابن حوقل: م.س، ص 72.

كبيرة أمكن تصديرها إلى خارج بلاد المغرب، وكانت تربية الخيول للحاجة إليها في التنقل والحرب تحظى باهتمام كبير وبخاصة لدى قبيلتي زناتة وصنهاجة المتنافرتين.

ومن ثم يمكن التأكيد على أن للمغاربة خبرة في رعاية النبات وزيادة إنتاجه والاهتمام بتربية الحيوانات تربية أدّت إلى زيادة أعدادها. كل هذه النجاحات التي تم تحقيقها لا تخرج عن العلم الذي يقود إلى تلك الزيادة وتحسين المردود الانتاجي آخذين بعين الاعتبار أن هذا التقدم لم يكن وليد فترة زمنية معينة، ولكنه كان نتيجة عملية تحول طويلة وبطيئة تعود جذورها إلى آلاف السنين.

تقييم عام

وجدت الثقافة الإسلامية طريقها إلى بلاد المغرب منذ الأيام الأولى للفتح لأنه فتح جاء بكتاب جامع فهو كتاب لغة، وبلاغة، وفقه وقانون، ونظام اجتماعي وبه دخل المغاربة في دين الله أفواجاً.

على أن انتشار الثقافة في كافة أنحاء بلاد المغرب قد استغرق زمناً طويلا بالرغم من جهود الأوائل من الفاتحين الذين لقنوا المغاربة وعلموهم أمور دينهم - وذلك لأسباب سياسية في الغالب.

غير أنه مع استقرار المسلمين اندمج المغاربة واختلطوا مع الفاتحين فاستوعبوا مبادىء الدين الحنيف، واندمجوا في الحياة الثقافية الإسلامية الجديدة واستطاعوا بعد ذلك أن يكيفوا حياتهم بما يتمشى وتعاليم الإسلام.

وحرصاً من الخلفاء المسلمين على نشر الثقافة الإسلامية في البلاد المفتوحة فقد حرص الخليفة عمر بن عبد العزيز (99 - 101هـ) على إرسال بعثة تضم عشرة من التابعين كان لها تأثيرها في ترسيخ الثقافة الإسلامية في بلاد المغرب بفضل المساجد التي أقاموها لهذا الغرض في إفريقية.

وبالرغم من الظروف السياسية الصعبة التي تمر بها بلاد المغرب أو المشرق والتي تعيق في أحيان كثيرة نشر الثقافة فإنه سرعان ما يعود المسلمون ويستأنفون نشر ثقافتهم التي تعرضت للتأخير لأسباب أهمها:

1 - أن عدد العرب الفاتحين والمستقرين في بلاد المغرب كان قليلاً أول الأمر بسبب الظروف السياسية في المشرق.

2 - أن المغاربة كانوا حديثي عهد بالإسلام، وباللغة العربية التي هي لغة الثقافة.

3 ـ فقدان الأمن والاستقرار في بلاد المغرب وبدونهما لا يمكن للثقافة أن تنمو وتزدهر، وبخاصة أنها في مراحلها الأولى.

فإذا كانت المرحلة الأولى لنشر الثقافة في بلاد المغرب قد تعثرت للأسباب سالفة الذكر فإنه مع منتصف القرن الثاني الهجري الثامن الميلادي، قد تغير الحال عما كان عليه أول أيام الفتح، فقد استطاع المسلمون أن يكملوا فتح بلاد المغرب من برقة شرقاً إلى المحيط الأطلسي غرباً، وأصبحت جميع بلاد المغرب تنعم بالاستقرار والسلام مما أتاح الفرصة لانتشار الثقافة الإسلامية في ظروف أفضل من ذي قبل.

ولكنَّ عصر الولاة في بلاد المغرب لم يكن عصر استقرار بكامله، فقد كانت الظروف السياسية الداخلية على وجه الخصوص تحول دون تقدّم العلم والمعرفة، وذلك بسبب النزاع على السلطة والطمع في الولاية وبخاصة عندما تكون السلطة في دمشق ضعيفة أو تعاني من مشاكل داخلية فكان ما يحدث في المشرق يؤثر تأثيراً مباشراً في السياسة والثقافة في بلاد المغرب.

وبسقوط الخلافة الأموية وقيام الخلافة العباسية 132 هـ / 750-751م لاح في الأفق عامل جديد وهو قيام إمارات في أطراف الخلافة الإسلامية إذ انفصلت بلاد المغرب عن المشرق بقيام إمارة بني مدرار بسجلماسة أولا عام 140 هـ، وتبعتها إمارة بني رستم عام 160 هـ. وقيام إمارة الأدارسة عام 172 هـ. وفشل العباسيون في إخضاع هذه الإمارات مما أتاح الفرصة لكثير من الطامعين في تكوين إمارات مستقلة عن الخلافة.

وإزاء ذلك لم يجد العباسيون بدأ من إقامة إمارة تكون حاجزاً بين المشرق وبلاد المغرب وهي الإمارة الأغلبية بموافقة العباسيين أنفسهم عام 184 هـ. والتي لعبت دوراً مهماً في السياسة والثقافة.

فمن الناحية السياسية تمكن العباسيون بواسطة ولاة إفريقية من التآمر على حياة إدريس الأكبر ومقتله، وقيام الأغالبة بقتل مولاه راشد الذي كان وصياً على إدريس الأصغر ثم تآمروا على حياة إدريس الأصغر. كما لعبت الإمارة الأغلبية ـ بحكم موقعها الجغرافي ـ دوراً مهماً في منع وصول الجيوش المغربية إلى المشرق.

أما من الناحية الثقافية فإن للأغالبة الفضل في نقل ذلك التطور العلمي والثقافي الذي كان يشهده المشرق منذ أواخر القرن الثاني الهجري / الثامن الميلادي ـ أو قبله بقليل ـ فقد كان دخول مذهب الإمام أبي حنيفة إلى بلاد المغرب على يد الأغالبة كما أدخلوا أمهات الكتب العلمية إلى بلاد المغرب وبخاصة عندما أسسوا بيت الحكمة محاكين بذلك بني العباس وبيت الحكمة ببغداد. كما دعا الأغالبة عدداً من أطباء المشرق الذين أسسوا المدرسة الطبية المغاربية.

وفي ذات الوقت كان لإمارات بلاد المغرب الأخرى نشاط ثقافي ملحوظ بسبب المنافسة القائمة بين علماء الإمارة الواحدة، وبين علماء الإمارات الأخرى، والتي بفضلها ظهر علماء كثيرون في علوم مختلفة كعلوم القرآن، والقراءات، والحديث، والفقه، والطب وغيرها من العلوم.

وفي الوقت الذي كانت فيه إمارات بلاد المغرب تنعم بحياة ثقافية مزدهرة ظهر عامل جديد أواخر القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي عندما قدم من المشرق أحد دعاة الشيعة ويُدعى أبا عبد الله الشيعي بصحبة عدد من شيوخ قبيلة كتامة لتكوين دولة علوية شيعية، إذ تمكن هذا الداعي من استغلال الظروف السياسية السيئة التي كانت تمر بها الإمارات المغاربية، وبمساعدة بعض بطون قبيلة كتامة استطاع ـ بعد معارك عديدة ـ القضاء على الإمارات المغاربية الواحدة تلو الأخرى وفي ذات الوقت كان الإمام (عبيد الله المهدي) قد وصل إلى سجلماسة وسجن بها إلى أن أخرجه داعيته ومؤسس دولته من سجنه وأعلن في رقادة عام 297 هـ / 909م عن قيام خلافة علوية شيعية حلت محل الإمارات القائمة في بلاد المغرب قبل ذلك عدا الإمارة الإدريسية ـ التي ظلت قائمة في عدة إمارات صغيرة متفرقة في بلاد المغرب الأقصى ـ لفترة طويلة بعد ذلك تقاوم أطماع العبيديين من الشرق وأطماع الأمويين من الغرب.

وبقيام الخلافة العبيدية أواخر القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي بدأت في بلاد المغرب سياسة جديدة وثقافة جديدة ذات اتجاه محدد يهدف إلى تحقيق وحدة العالم الإسلامي تحت رايتها، والقضاء على الخلافة الأموية في الأندلس والعباسية في بغداد.

فقد حاولوا على المستوى الثقافي منذ الأيام الأولى لخلافتهم أن ينشروا مذهبهم في عموم بلاد المغرب تمهيداً لنشره في سائر أنحاء العالم الإسلامي.

ومن الناحية العملية فقد عمل العبيديون على تكوين جيش قوي عدته قبيلة كتامة أولا ثم صنهاجة، وخزينة حرب بفضل تلك الضرائب والمغارم التي كانت تفرض على الناس، وكذلك مصادرة أموال بعض المعارضين لسياستهم والمخالفين لمذهبهم العقدي وبخاصة من أتباع مذهب مالك.

وقد عمل مؤسس دولتهم عبيد الله المهدي على تسيير الحملات مغرباً ومشرقاً حيث وصلت جيوشه إلى مدينة فاس غرباً والى مصر شرقاً كما وصلت عيونه إلى بلاد الأندلس.

على أنه استطاع خلال تلك الحملات أن يداهم إمارة صالح بن سعيد أمير نكور، ومدينة فاس مرات عديدة، لكن هذه السياسة لم تحقق ما كان مرجواً منها وذلك لعدة أسباب من بينها:

أ ـ مقاومة الأمويين في الأندلس للاتجاه العبيدي صوب بلاد المغرب الأوسط والأقصى، ومساندة المعارضين لتلك السياسة من أمراء العدوة.

ب ـ معارضة قبيلة زناتة ورفضها للسياسة العبيدية في مناطق نفوذها.

جـ ـ معارضة الأدارسة ومقاومتهم، في أحيان كثيرة ـ للعبيدين وللأمويين أيضا رغبة في الاستقلال ورفضاً للتبعية.

وبذلك فإن السياسة العبيدية لم تحقق ـ طيلة وجود العبيديين في بلاد المغرب ـ ما كانت تهدف إلى تحقيقه.

أما في إفريقية ـ حيث مستقر الدولة العبيدية ـ فقد واجه العبيديون معارضة شديدة لسياستهم الداخلية القائمة على فرض مذهبهم بالقوة واتّباع سياسة ضريبية جائرة. وقد عبَّر أتباع مذهب مالك عن ذلك عندما ساندوا ثورة أبي يزيد رغم أن صاحبها من الخوارج النكارية.

وحتى بعد قضاء العبيديين على الثورة وصاحبها فإنهم واصلوا سياستهم في استرداد ما فقدوه بحدّ السيف، وظلّت تلك السياسة ـ على الرغم من المواجهة

العنيفة من قبل زناتة وأمويي الأندلس ـ الاتجاه الذي اختاره العبيديون لبسط نفوذهم على بلاد المغرب.

وعندما عجز العبيديون عن تحقيق استراتيجيتهم في بلاد المغرب قرروا التوجه نحو المشرق حيث فتحوا مصر ورحلوا إليها تاركين بلاد المغرب لحلفائهم الزيريين الذين واصلوا أول الأمر ـ سياسة العبيديين في بلاد المغرب عندما قام بلكين بن زيري الصنهاجي بحملة على بلاد المغرب وصل خلالها إلى مدينة سبتة، لكن هذه السياسة لم تستمر إلا فترة حكم بلكين بن زيري وعند ولاية ابنه المنصور أعلن صراحة أنه أمير مستقل لا يتلقى الأوامر من خلفاء القاهرة الأمر الذي أزعج العبيديين في مصر فأخذوا يحيكون المؤمرات ضد الإمارة الزيرية بالرغم من عدم جدواها.

أما زناتة فقد رأت بعد خروج العبيديين إلى مصر أن تعلن استقلالها وكان ذلك على أيام زيري بن عطية الذي واجه المنصور محمد بن أبي عامر في بلاد المغرب.

ورغم هزيمة زيري بن عطية أمام جيوش المنصور بن أبي عامر فإنها أظهرت رغبة زناتة في الاستقلال بعيداً عن نفوذ الأمويين أو الزيريين.

وكذلك فعل الأدارسة عندما أعلن الحسن بن قنون الثورة على الأمويين في الأندلس مدعوماً من خليفة مصر العزيز بالله، وبمساعدة بني زيري غير أن محاولته باءت بالفشل وقتل صاحب الثورة ـ بعد أن أعطي الأمان ـ في الأندلس.

وهكذا شهد القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي. اتجاهات سياسية مختلفة أدت إلى الصراع بين أصحاب هذه الاتجاهات دون أن يحقق أي من أطراف النزاع نصراً حاسماً ونهائياً.

وخلال ذات الفترة (القرن الرابع الهجري) كانت حركة الثقافة في بلاد المغرب ـ بالرغم من سوء الأحوال السياسية ـ تشهد تقدماً ملحوظاً في جميع العلوم.

ومن المعلوم أن ازدهار الثقافة في بلاد المغرب خلال القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي، لم يأت فجأة ولكنه جاء على مراحل بدأت يوم أن بدأ الفتح

الإسلامي في بلاد المغرب، ووصل ذروته مع تمام القرن الرابع الهجري.

ومما لا شك فيه أن للمشرق أثراً كبيراً في تحديد الاتجاهات الثقافية في بلاد المغرب بما أدخله الفاتحون من أفكار واتجاهات جديدة لا عهد للمغاربة بها. ثم كانت حركة الترجمة التي ازدهرت على أيدي العباسيين، ودخلت مصنفاتها عن طريق بيت الحكمة الأغلبي.

كما تلقى المغاربة بانقياد شديد أفكاراً كان ميلادها في المشرق، ثم وصلت إلى بلاد المغرب مع عدد من المغامرين الذين أسسوا إمارات وخلافات وفرضوا اتجاهات سياسية مذهبية معينة كالإباضية والصفرية، والمالكية، والأحناف ثم الشيعة.

ولم يكتف المغاربة بتلقي ما يرد من المشرق بل قام طلاب العلم من المغرب بالرحلة إلى بلاد المشرق فوصلوا إلى مكة والمدينة حيث إمام دار الهجرة مالك بن أنس، والى بغداد حيث تلاميذ الإمام أبي حنيفة، وإلى البصرة حيث رأس الخوارج الإباضية أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة.

ومع بداية القرن الثالث الهجري، التاسع الميلادي، أصبح مذهبا مالك وأبي حنيفة سائدين في بلاد المغرب علاوة على الخوارج الإباضية والصفرية.

ولم يقتصر المغاربة في رحلتهم إلى المشرق على دراسة المذاهب بل درسوا علوم القرآن، والحديث وهي العلوم السائدة في التعليم يومئذ.

على أنه بقيام الدولة العبيدية الشيعية في بلاد المغرب ومحاولتها فرض اتجاهها السياسي والعقدي بالقوة قد ضيع الفرصة أمام طلاب العلم في دراسة العلوم الدينية بطريقة أكثر حرية، ومع ذلك فإن الرحلة بين شرق العالم الإسلامي ومغربه لم تنقطع حيث أخذ المغاربة العلوم من مظانها. ولما كانت بلاد المغرب تضم أربعة اتجاهات مذهبية مختلفة فلذا كانت وجهة أصحاب كل مذهب صوب بلد معيّن في المشرق إذ كانت وجهة الراغبين في دراسة المذهب المالكي إلى مكة والمدينة ثم تلاميذ مالك في مصر بعد ذلك، في حين كانت وجهة أتباع الإباضية إلى البصرة، ووجهة أتباع مذهب أبي حنيفة إلى بغداد حيث يتركز تلاميذه هناك.

ونتيجة لتلك الرحلات التي قام بها طلاب العلم المغاربة إلى المشرق ظهر

تأثير كبير لعلوم المشرق في بلاد المغرب، وذلك بما دوّنه المغاربة أثناء الرحلة وبما أحضروه من مخطوطات علمية من المشرق في شتى فنون المعرفة حيث شملت الأدب والشعر والعلوم الدينية كعلوم القرآن، والحديث والفقه وغيرها.

على أن رحلة المغاربة لم تكن صوب المشرق فحسب ولكنها شملت الأندلس أيضا باعتبارها تمثل الامتداد الطبيعي لبلاد المغرب، ولأنها كانت ملجأ للزعامات الرافضة والمواجهة لبني عبيد في بلاد المغرب خلال القرن الرابع الهجري.

وقد كان لتلك الرحلات مشرقاً ومغرباً أثرها الإيجابي في ظهور عدد من العلماء المغاربة في كافة العلوم والمعارف فاق بعضهم علماء المشرق بمؤلفاتهم ونبوغهم العلمي.

وعلى الرغم من الإيجابيات الكبيرة التي تنتج عن الرحلة في طلب العلم فإنها لا تخلو من جوانب سلبية تمثلت في روح التعصب التي ظهرت نتيجة اختلاف أصحاب الاتجاهات المذهبية التي كان يمكن توظيفها في معرفة ديناميكية الفكر الإسلامي وحيويته.

ومهما يكن فإن القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي، كان أزهى عصور الثقافة الإسلامية في بلاد المغرب بفضل المنافسة بين أصحاب الاتجاهات الفكرية التي أدّت إلى كثرة التأليف في مجالات العلوم المختلفة دعت إليها تلك المنافسة القائمة بين أصحاب الاتجاهات الفكرية المختلفة وساهمت في إثراء الثقافة حيث شملت الشعر الذي سخر في التعبير عن الاتجاه العبيدي العقدي والسياسي إذ عبّرت عنه قصائد ابن هانيء الأندلسي، والأمير تميم بن المعز لدين الله، وقصائد الإيادي، والفزاري، وسهل الوراق وغيرهم. كما ازدهر فن المناظرة والخطابة فكانت الحركة الثقافية تمثل مظهراً من مظاهر التنافس بين أصحاب الاتجاهات الفكرية المختلفة.

على أن العبيديين ومن بعدهم الزيريين قد اهتموا بما يخلد ذكراهم من بناء للمدن كالمهدية، والمسيلة، والمنصورية كما بنوا عدداً من القصور التي تعبر عن الثقافة والإبداع في مجالات البناء والزخرفة والنقش.

وعلى الرغم من رحيل العبيديين إلى مصر فقد واصلت حركة الإبداع الثقافي زمن الإمارة الزيرية تطورها بفضل عدد من المبدعين في مجالات الفكر والأدب والفن، والعلوم الدينية فظهر عبد الكريم النهشلي، والقزاز النحوي القيرواني، وابن رشيق، والحصري. كما ظهر عدد من العلماء في علوم القرآن والفقه والحديث من أمثال ابن أبي زيد القيرواني، وأبي الحسن القابسي، وابن أخي هشام، ومحمد بن التبان، وابن اللباد ومن في طبقتهم.

وعلى الرغم من أن القيروان كانت تعتبر خلال القرن الرابع الهجري منطقة جذب للعلماء فإن مدناً أخرى شاركتها شهرتها فقد كانت المسيلة حاضرة الزاب من المدن التي ارتادها الشعراء أمثال ابن هانيء الأندلسي الذي التحق بأميرها جعفر ابن علي الأندلسي وأخيه يحيى قبل أن يلتحق ببلاط الخليفة المعز لدين الله، وله في مدحهما قصائد رائعة.

ولم تكن مدينة أشير الصنهاجية في المغرب الأوسط بأقل من جارتها المسيلة. ولعل ذلك يرجع إلى شدة التناقس بين أمراء المدينتين.

أما المغرب الأقصى فإنه في ظل الأدارسة قد تمتع بحرية أكبر ـ على الرغم من عدم الاستقرار السياسي ـ وذلك بفضل حرية المذهب فازدهر الأدب والشعر، وأقيمت المجالس الأدبية.

وكانت مدينتا فاس وسبتة أكثر المدن شهرة خلال القرن الرابع الهجري، فقد شهدت أولهما وجود جامعة القرويين المنبر الثقافي في هذه الربوع وشهدت أخراهما التقاء ثقافة المغرب والأندلس. حيث كانت سبتة بوابة المغرب صوب الأندلس، كما كانت بوابة الأندلس وخط دفاعها السياسي والثقافي في العدوة المغربية.

وباتخاذ مدينة سبتة نموذجاً لمدن بلاد المغرب الأقصى يتبين مدى ما وصلت إليه الثقافة في تلك الربوع، فقد اشتهرت في سبتة أسر علمية بكاملها كبني العجوز، وبني حاج، وبني جناح وغيرهم. كما اشتهرت مدينة سبتة بجامعها الكبير، ومكتباتها العامرة.

على أنه نتيجة الظروف السياسية الصعبة التي مرت بها إمارة الأدارسة فقد

بنوا مدناً حربية محصنة يلتجأون إليها عند الحاجة مثل أصيلا، وحجر النسر.

وقد زخرت مدينة فاس بمجالسها العلمية، وبأمرائها الشعراء من بني إدريس كما شهد القرن الرابع الهجري تطور وازدهار جامعة القرويين التي بدأ دورها العلمي يؤتي أكله لكثرة من تخرج منها من العلماء.

وقد حققت بلاد المغرب ازدهارها الثقافي بفضل المؤسسات التي أقامتها وفي مقدمتها الكتاتيب التي يتلقى فيها الصبية مراحل دراستهم الأولى وهي مرحلة اهتم بها علماء المسلمين في بلاد المغرب فقد أشار ابن سحنون في القرن الثالث الهجري، وتبعه القابسي في القرن الرابع إلى تنظيم العملية التعليمية من حيث العلاقة بين المعلم والمتعلم، وبين ولي الأمر والمعلم مقررين بذلك مبدأ العقاب، وسير التعليم، والإجازات، والختمة، وأوضحوا بشكل مفصّل ما يجب على الآباء نحو أبنائهم، وواجبات المعلم نحو النشء من تعليمهم الصلاة وقواعد الآداب العامة بحيث يحقق التعليم الأولي التكامل في شخصية الصبي الخلقية والعلمية.

على أن ما نصح به ابن سحنون ومن بعده القابسي في التعليم إنما يمثل اتجاه أهل السُنَّة والمالكية على وجه الخصوص بهدف مواجهة الشيعة أصحاب الاتجاه المعارض لاتجاه أتباع مذهب مالك.

وقد كانت المرحلة الأولى من التعليم تتم في الكتاتيب ثم تليها مرحلة التعليم في المسجد الذي يختلف التعليم فيه عن المرحلة السابقة فلم يعد الطالب مقيداً بمنهج بل عليه اختيار العلم الذي يرغبه ويتمشى مع قدراته وإمكانياته.

وقد يبدأ في هذه المرحلة توجيه أتباع كل مذهب لتلقي العلم عند شيوخ المذهب، فقد كان يتصدر للتعليم في المسجد علماء من أتباع السنة، والشيعة، والإباضية، ولكلٍّ طريقته ومنهجه في تعليم أتباعه.

على أن العبيديين قد وقفوا بالمرصاد أمام حرية التعليم، فقد أسس عبيد الله المهدي ـ حسب ابن عذارى[1] ـ ديوان الكشف أسند مهمته إلى اثنين من أعوانه المقربين وهما أبو جعفر محمد بن أحمد البغدادي، وعمران بن أبي خالد ابن أبي

(1) البيان المغرب 1/ 162.

سلام، وأطلق أيديهما في متابعة المخالفين للمذهب الشيعي من الفقهاء والمفتين، والقضاة، والمؤذنين.

وإزاء ما فرضه العبيديون من مراقبة على التعليم فإن علماء مذهب مالك كانوا يعقدون مجالس العلم خفية في بيوتهم أو في مساجدهم الخاصة.

على أن الإباضية كانوا يتمتعون بنوع من الحرية في التعليم لبعدهم عن مركز الخلافة ومراقبة ديوان الكشف.

وقد حظيت المرأة شأن أخيها الرجل بفرص التعليم فبرعت غير واحدة في مجال العلوم الدينية على وجه الخصوص.

على أن الكُتَّاب والمسجد لم يكونا المكان الوحيد الذي يتلقى فيه الراغبون في العلم دروسهم بل كان لقصور الخلفاء والأمراء دور في إثراء الثقافة.

كما حرص الحكام والمتعلمون على تكوين المكتبات العامة والخاصة الزاخرة بنفائس المخطوطات، والتي كان لها دورها الفاعل في تنشيط الحركة الفكرية والأدبية أيامئذ.

كما أن الرباطات كان لها دور في تثقيف أهل المغرب إذ انخرط بها مئات من طلاب العلم، وما أكثر تلك الأربطة التي كانت تمتد على طول السواحل المغاربية، وقد حدّد مواقعها عدد من الجغرافيين من بينهم ابن حوقل، والبكري، ثم الإدريسي (القرن السادس الهجري) الذي تتبع الأربطة حتى عهده وقدم لنا شرحاً وافياً عن مواقعها وعن الشيوخ الذين كانوا يرتادونها وبخاصة من علماء مذهب مالك الذين ظلوا تحت الرقابة العبيدية حتى رحيلهم إلى مصر.

كما لعبت منازل العلماء دوراً مهماً في مواجهة المذهب الشيعي من خلال لقاء العلماء وطرح المسائل بينهم، فكان منزل السبائي وابن التبان، وابن أبي زيد، والقابسي، وابن أخي هشام، والأبياني ملتقيات لعلماء مذهب مالك يجتمعون فيها سراً.

ومن ثم لعبت المؤسسات الثقافية في بلاد المغرب دوراً مهماً في تشجيع الثقافة وتخريج المثقفين في أصناف العلوم والمعارف المتعددة فبرز غير واحد في علوم القرآن والحديث والفقه وعلم التاريخ والجغرافيا والفلسفة.

أما العلوم التطبيقية كالهندسة فقد أمكن الاهتداء إلى مدى تقدمها بفضل تلك النهضة المعمارية المتمثلة في بناء وهندسة المدن والقصور والمساجد وغيرها من التحف الفنية التي تبين مهارة الصانع المغاربي خلال القرن الرابع الهجري.

كما أن وجود ثروة حيوانية وزراعية ضخمة يمكن أن نستدل من خلالها على تقدّم علم النبات والحيوان.

أما الطب فقد تعرفنا على مدى ما وصل اليه هذا العلم في بلاد المغرب ابتداء من دعوة الأطباء من المشرق (مصر، وبغداد) في عهد الإمارة الأغلبية كاسحاق بن عمران، وسليمان بن عمران اللذين وضعا أساس المدرسة الطبية القيروانية ـ حسب بعض أصحاب طبقات الأطباء ـ على أن الطب وصل ذروته في بلاد المغرب وبخاصة في إفريقية خلال القرن الرابع الهجري، الذي برز فيه بالخصوص الطبيب أبو جعفر ابراهيم بن أبي خالد المعروف بابن الجزار القيرواني الذي ترك لنا ما يزيد على خمسة وعشرين قنطاراً من الكتب الطبية وغير الطبية، وقد تمكنا لحسن الحظ أن نعثر على بعض مؤلفاته مخطوطة ومطبوعة مثل كتاب زاد المسافر وقوت الحاضر، وكتاب طب الفقراء والمساكين، وكتابه في طب الأطفال الذي لم يسبقه أحدٌ إلى تأليفه وهو كتاب سياسة الصبيان وتدبيرهم، وكتاب الاعتماد في الأدوية المفردة وغيرها، كما برز أكثر من طبيب في طب الكحالة (العيون) مثل أعين بن أعين، وابن خلفون المتطبب وغيرهم ممن لم تأت على ذكرهم كتب الطبقات (طبقات الأطباء).

كما أن الاهتمام ببناء دور المرضى وبخاصة أولئك المرضى بأمراض معدية كالجذام مثلا فقد تعرفنا على أماكن إيوائهم أو ما عُرف باسم (الدمنة) وأطلق على المنطقة التي يوجد فيها هذا المبنى حارة المرضى والموجودة بإفريقية، وفي مدينة فاس وغيرها من المدن.

ولا يخفى أن هذه الدراسة قد أوضحت أثناء ذكر تراجم عدد من العلماء ذكر مؤلفاتهم وبخاصة في علم القراءات وعلم الحديث والفقه والتاريخ، والجغرافيا، وعلم الكلام وعلوم العربية أن معظم المؤلفات في هذه العلوم كانت تمثل اتجاه مؤلفيها العقدي والسياسي فما كتبه علماء السُنَّة من أمثال أبي محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني، والأبياني وابن التبان، والقابسي، وابن أخي هشام، ومن في

طبقتهم ممن أتت على ذكرهم وذكر مؤلفاتهم كتب الطبقات والتراجم كانوا يهدفون من خلال تأليفهم دعم ونشر مذهب الإمام مالك بن أنس ليعم ربوع بلاد المغرب، وتعاونوا في ذلك مع أتباع المذهب في الأندلس، ومصر، وبغداد فانتشرت مؤلفاتهم في تلك الأصقاع وذاع صيتها.

وبالقاء نظرة على فهرسة ابن خير الأشبيلي (502 ـ 575هـ/ 1108 ـ 1179م) يتبين لنا سعة انتشار المؤلفات المغاربية التي تم تأليفها خلال القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي، والتي سبق ذكرها في ثنايا هذه الأطروحة.

وأخيراً يمكن القول إن الاهتمام بالثقافة في بلاد المغرب خلال القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي. وإن كان يغلب عليه الاهتمام بالثقافة المذهبية، ومع ذلك فإن العبيديين أنفسهم ساهموا في تنشيط وسائل العلم والمعرفة، ولم يهملوا هذا الجانب على الرغم من الظروف والأوضاع السياسية التي كانت تراودهم فقد نبغ في عهدهم العديد من الشخصيات العلمية في مختلف العلوم والمعارف، ونشطت حركة التأليف التي شهدت منافسة قوية بين أصحاب الاتجاهات المذهبية والفكرية وبخاصة من السُنّة (المالكية) والشيعة، والإباضية، كما نشأ عن وجود تلك الاتجاهات المختلفة مناظرات ومجادلات ساعدت جميعها على إبقاء جذوة العلم والثقافة حيّة نامية.

وقد فتحت هذه الدراسة المجال واسعاً أمام الباحثين لدراسة هذا الموضوع من جوانب متعددة كدراسة كل علم من العلوم من حيث النشأة والتطور في بلاد المغرب.

كما فتحت هذه الدراسة أيضا الباب أمام دراسة بعض الظواهر الاجتماعية والسياسية في بلاد المغرب كالعلاقة بين الشيعة والسنة. وبين الإباضية والشيعة خلال القرنين الثالث والرابع الهجريين / التاسع والعاشر الميلاديين.

وأخيراً يمكن القول إننا قد أنجزنا هذه الأطروحة دون أن ندّعي أننا قد وفينا الموضوع حقه من البحث والدراسة فأعمال الإنسان ـ مهما كانت ـ لا تخلو من الهنات والمثالب وبخاصة فيما يتعلق بتقنيات الرقن وقواعد الكتابة. ويعلم الله مدى الصعوبات التي عانيناها من أجله، ولكننا بفضل الله وعونه بذلنا كل ما أوتينا

من عزم وجهد في مجابهة الصعوبات التي واجهتنا وتواجه كلّ باحث - خلال مدة استغرقت زهاء الخمس سنوات ونصف، مستأنسين بملاحظات أساتذتنا الأجلاء الذين رأوا في هذا الجهد البحثي إسهاماً في وضع لبنة جديدة في صرح المعرفة والثقافة التاريخية المغاربية، وفي الختام فإننا ندع تقييم ما توصلنا إليه من دراسة واستنتاج للعلماء الذين سبقونا بخبرتهم وعلمهم وتخصصهم.

والحمد لله أولاً وأخيراً.

المصادر والمراجع

أولا : المخطوطات

ثانيا : المصادر العربية

ثالثا : القواميس والمعاجم وكتب الحديث

رابعا : المراجع العربية والأوربية المعربة

خامسا : الدوريات

سادسا : المراجع الأجنبية

أولا: المخطوطات

1 ـ ابن الاعرج السليماني، محمد بن محمد:
زبدة التاريخ وزهرة الشماريخ، أربعة أجزاء مصورة عن نسخة المؤلف، مخطوط الخزانة العامة، الرباط، رقم 3657هـ.
2 ـ ابن الجزار، أحمد بن ابراهيم بن أبي خالد (ت 368هـ)
طب الفقراء والمساكين
مخطوط الخزانة العامة الرباط ـ رقم د3375
وقطعة ثانية تحت رقم D 1996
3 ـ ابن الجزار:
زاد المسافر وقوت الحاضر
مخطوط الخزانة العامة الرباط. رقم 1718 د.
4 ـ ابن مرزوق: محمد بن أحمد التلمساني، (ت 780هـ)
المسند الصحيح الحسن في مآثر مولانا الحسن
مخطوط الخزانة العامة، الرباط، رقم 111.
5 ـ البرزلي، أبو القاسم: (ت 841 هـ)
النوازل والاحكام
مخطوط الخزانة العامة، الرباط، رقم د 2835.
6 ـ البعطوري، مقرين محمد: (القرن السادس الهجري)
كتاب سيرة أهل نفوسة
مخطوط خاص
7 ـ الزياتي، عبدالعزيز بن الحسن: (ت 1055هـ)
الجواهر المختارة مما وقفت عليه من النوازل بجبال غمارة
مخطوط الخزانة العامة، الرباط، رقم 3832 د
8 ـ القابسي، علي بن أبي الحسن: (ت 403هـ)
المختلطة للمتحفظين
مخطوط خزانة القرويين. فاس رقم 40/80.
9 ـ مجهول: طبقات المالكية
مخطوط الخزانة العامة، الرباط، رقم 3928 د.

ثانيا: المصادر العربية

10 ـ القرآن الكريم: برواية حفص بن المغيرة الأسدي الكوفي عن عاصم بن أبي النجود

11 ـ ابن الأبار، محمد بن عبد الله: (ت 658هـ)
الحلة السيراء
جزءان، تحقيق، حسين مؤنس، القاهرة 1963.

12 ـ ابن الأبار: التكملة لكتاب الصلة.
جزءان مدريد 1886.

13 ـ ابن الأثير، أبو الحسن علي بن أبي الكرم: (ت 630هـ)
الكامل في التاريخ
تسعة أجزاء، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان 1967م.

14 ـ ابن أبي دينار، محمد بن القاسم: (ت 1092هـ)
المؤنس في أخبار إفريقية وتونس
تحقيق، محمد شمام، تونس 1967.

15 ـ ابن أبي أصيبعة، أحمد بن القاسم بن خليفة (ت 668هـ)
عيون الأنباء في طبقات الأطباء.
شرح وتعليق، نزار رضا، مكتبة الحياة، بيروت 1965.

16 ـ ابن أبي زرع الفاسي، محمد بن علي: (ت القرن 8 هـ)
الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس الرباط، 1973.

17 ـ ابن أبي زيد القيراوني، أبو محمد عبد الله: (ت 386هـ)
الجامع في السنن والآداب والمغازي والسير والتاريخ.
تحقيق، محمد أبو الأجفان، وعثمان بطيخ، مؤسسة الرسالة، المكتبة العتيقة، طبعة أولى، تونس 1982.

18 ـ ابن أبي زيد القيرواني:
النوادر والزيادات
تحقيق، الهادي الدرقاش، دار قتيبة للطباعة، تونس 1985.

19 ـ ابن أبي زيد القيراوني:
الرسالة في الفقه المالكي

تحقيق بلاشير (د.ت)
20 ـ ابن أبي الضياف، أحمد (ت 1291هـ)
إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، الجزء الأول، تونس 1970.
21 ـ ابن الأحمر إسماعيل (ت 807هـ)
بيوتات فاس الكبرى.
الرباط 1972.
22 ـ ابن بسام الشنتريني، أبو الحسن علي: (542هـ)
الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة
ج 4 تحقيق، إحسان عباس، الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس 1975.
23 ـ ابن بسام، المحتسب (ت القرن السادس الهجري)
نهاية الرتبة في طلب الحسبة. بيروت (د.ت)
24 ـ ابن بشكوال، أبو القاسم خلف بن مالك (ت 578هـ).
الصلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم ومحدثيهم وفقهائهم وأدبائهم جزءان، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة 1966.
25 ـ ابن تغري بردي، أبو المحاسن (ت 582هـ).
النجوم الزاهرة في أخبار مصر والقاهرة
ج 4، القاهرة 1933.
26 ـ ابن الجزار القيراوني، أحمد بن ابراهيم بن أبي خالد (ت 368هـ)
سياسة الصبيان وتدبيرهم
تحقيق، محمد الحبيب الهيلة، تونس. (د.ت).
27 ـ ابن الجزري، شمس الدين أبي الخير محمد بن محمد، (ت 833هـ)
غاية النهاية في طبقات القراء. عني بنشره، ج برجستراسر.
ط أولى، جزءان، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، 1983م.
28 ـ ابن جلجل، أبو داود سليمان بن حسان الأندلسي (ت 399هـ): طبقات الأطباء والحكماء، تحقيق فؤاد سيد، طبع المعهد الفرنسي، القاهرة 1955.
29 ـ ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد: (ت 456هـ)
جمهرة أنساب العرب
تحقيق، عبد السلام هارون، دار المعارف، القاهرة 1962م.
30 ـ ابن حزم:

الفصل في الملل والأهواء والنحل
(مجلدان) القاهرة، سنة 1317هـ.
31 ـ ابن حماد، محمد بن علي (ت628هـ)
أخبار ملوك بني عبيد وسيرتهم
تحقيق فوندر هايدين. Vonder Hyden الجزائر 1927.
32 ـ ابن حوقل النصيبي، محمد بن علي: (ت 367هـ)
صورة الأرض
دار مكتبة الحياة، بيروت 1979.
33 ـ ابن حيان، أبو مروان حيان بن خلف: (ت 469هـ)
المقتبس في تاريخ رجال الأندلس
الجزء الثالث، تحقيق ملشور أنطوانيه، باريس 1937.
34 ـ ابن حيان: المقتبس في أخبار بلد الأندلس
قطعة ثانية، تحقيق محمود علي مكي، بيروت 1973.
35 ـ ابن حيان: المقتبس في تاريخ رجال الأندلس.
قطعة ثالثة، تحقيق شالميتا، مدريد ـ الرباط 1978.
36 ـ ابن حيان: المقتبس في تاريخ رجال الأندلس.
قطعة رابعة، تحقيق محمد علي الحجي، دار الثقافة، بيروت 1965.
37 ـ ابن الخطيب، لسان الدين: (ت776هـ)
أعمال الأعلام فيمن بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام.
ج2، بيروت 1956.
38 ـ ابن الخطيب، لسان الدين:
تاريخ المغرب في العصر الوسيط
وهو الجزء الثالث من كتاب أعمال الأعلام، تحقيق، أحمد مختار العبادي، وإبراهيم الكتاني، الدارالبيضاء، 1963.
39 ـ ابن خلدون، عبد الرحمن (ت 808هـ)
كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، سبعة أجزاء، بيروت، لبنان 1965.
40 ـ ابن خلدون، عبد الرحمن:
المقدمة. دار الكتاب اللبناني، بيروت 1967.
41 ـ ابن خلكان، أبو العباس أحمد بن محمد بن ابراهيم، (681هـ)

وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان.
تحقيق، إحسان عباس، تسعة أجزاء، دار صادر، بيروت، 1977.
42 ـ ابن رستم، عبد الوهاب بن عبد الرحمن: (ت 208هـ)
كتاب مسائل نفوسة
تحقيق وترتيب إبراهيم طلاي، غرادية، الجزائر، 1989.
43 ـ ابن رسته، أحمد بن عمر: (ت 310 هـ أو 337هـ)
الأعلاق النفيسة، المجلد السابع، ليدن 1891.
44 ـ ابن رشيق، الحسن:
قراضة الذهب في نقد أشعار العرب.
تحقيق، الشاذلي بو يحيى، الدار التونسية للتوزيع، تونس، 1972.
45 ـ ابن رشيق، الحسن:
أنموذج الزمان.
تحقيق، محمد العروسي المطوي، البشير بن سلامة، تونس 1968.
46 ـ ابن رشيق، الحسن:
العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده.
تحقيق، محمد محي الدين عبد الحميد، الطبعة الثانية، مطبعة السعادة، مصر 1963.
47 ـ ابن الرقيق، أبو القاسم: (ت بعد سنة 417هـ)
تاريخ إفريقية والمغرب، تحقيق، المنجي الكعبي، تونس 1968م.
48 ـ ابن الزيات، أبو يعقوب يوسف بن يحيى التادلي:
التشوف إلى رجال التصوف
مطبوعات إفريقيا الشمالية الفنية، الرباط 1958م.
49 ـ ابن سحنون، محمد: (ت 256هـ)
أدب المعلمين.
تقديم: حسن حسني عبد الوهاب،
تونس، 1972م.
50 ـ ابن سعد: الطبقات الكبرى، الأجزاء 7، 8 دار صادر، دار بيروت، بيروت 1957.
51 ـ ابن سعد، عريب: (ت380هـ)
صلة تاريخ الطبري، (ملحق بالجزء الثامن من تاريخ الطبري)

القاهرة 1936م.
52 ـ ابن سعيد المغربي، أبو الحسن علي بن موسى: (ت 685هـ)
المغرب في حلى المغرب.
جزءان، تحقيق شوقي ضيف.
ط2، نشر دار المعارف، القاهرة 1964م.
53 ـ ابن سهل، أبو الأصبع عيسى: (ت 486هـ)
الأحكام الكبرى، تحقيق، محمد عبد الوهاب خلاف، القاهرة 1983.
54 ـ ابن الصغير المالكي: (ت بعد 280هـ)
ذكر بعض الأخبار في الأئمة الرستميين
تقديم Motylinski أعمال المستشرقين (14)
لسنة 1905م. مجلد 3 قسم 2.
وطبعة حديثة الجزائر.
55 ـ ابن الطيب، عبد الواحد بن علي الحلبي:
طبقات النحويين
تحقيق، محمد أبو الفضل ابراهيم، مكتبة النهضة، القاهرة 1955.
56 ـ ابن عبد البر، أبي عمر يوسف: (ت 463هـ)
الاستيعاب في معرفة الأصحاب
القسم الأول تحقيق، علي محمد البجاوي، مكتبة النهضة، مصر (د.ت)
57 ـ ابن عبد البر:
الانتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء.
بيروت، دار الكتب العلمية (د.ت).
58 ـ ابن عبد الحكم، عبد الرحمن بن أعين (ت 257هـ).
فتوح مصر والمغرب والأندلس
القاهرة 1961.
59 ـ ابن عبد ربه، أحمد بن محمد: (ت 328هـ)
العقد الفريد
(7 أجزاء) تحقيق، أحمد أمين، وأحمد الزين، ابراهيم الأبياري
مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية، القاهرة 1962.
60 ـ ابن عذارى، محمد بن عذارى المراكشي: (كان حيا سنة 712هـ).
البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب،

تحقيق. ج.س. كولان. إ. ليفي بروفنسال
(4 أجزاء) دار صادر، بيروت. 1980م.
61 ـ ابن عمر، يحيى: (ت289هـ)
أحكام السوق
نشر محمود علي مكي، صحيفة المعهد المصري للدراسات الإسلامية، المجلد الرابع ؛ عدد، 1، 2 مدريد 1956.
62 ـ ابن العماد الحنبلي، عبد الحي: (ت 1089هـ)
شذرات الذهب في أخبار من ذهب، 8 أجزاء، بيروت (د. ت)
63 ـ ابن فتى، جناو، وعبد القهار بن خلف:
أجوبة علماء فزان
تحقيق عمرو نامي، إبراهيم طلاي، غرادية، الجزائر. (د. ت)
64 ـ ابن فرحون، برهان الدين: (ت 799هـ)
الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب
القاهرة 1328هـ.
65 ـ ابن فرحون، برهان الدين:
تبصرة الحكام
جزءان، القاهرة 1937.
66 ـ ابن الفرضي، عبد الله: (ت 403هـ)
تاريخ العلماء والرواة للعلم بالأندلس.
ثلاثة أجزاء، مصر 1966.
67 ـ ابن فضلان.
دعوة الأطباء
نشر وتصحيح فيلكس كلاين فرانكه، وسبادن 1985.
68 ـ ابن قتيبة: المعارف، تصحيح محمد اسماعيل، عبد الله الصاوي
الطبعة الثانية، دار إحياء التراث، بيروت، لبنان 1970.
69 ـ ابن قنفذ القسنطيني، أبي العباس أحمد: كتاب الوفيات، تحقيق عادل نويهض منشورات، دار الآفاق الجديدة ط الرابعة بيروت، 1983.
70 ـ ابن القوطية، أبو بكر محمد:
تاريخ افتتاح الأندلس
تحقيق ابراهيم الأبياري، بيروت ـ لبنان 1982م.

71 ـ ابن كثير القرشي، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر (ت774هـ)
البداية والنهاية في التاريخ.
(7 مجلدات) مطبعة السعادة، مصر، (د.ت)
وطبعة أخرى، مكتبة المعارف، بيروت ـ لبنان، ومكتبة النصر، الرياض (1966م).
72 ـ ابن ناجي، والدباغ (ت 839هـ والدباغ 696هـ)
معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان
ج1: مكتبة الخانجي، مصر 1968م.
ج 2: تحقيق، محمد الأحمدي أبو النور، ومحمد ماضور. تونس (د.ت)
ج3: تحقيق، محمد ماضور، تونس. (د.ت)
73 ـ ابن مخلوف، محمد بن محمد: (ت 941هـ)
شجرة النور الزكية في طبقات المالكية
دار الكتاب العربي، بيروت (د.ت)
74 ـ ابن المعتز، عبد الله: (ت 255هـ)
ديوان ابن المعتز
تحقيق، محيى الدين الخياط، دمشق 1371هـ.
75 ـ ابن المعز لدين الله، تميم: ديوان تميم بن المعز لدين الله الفاطمي، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1957.
76 ـ ابن المرتضى، أحمد بن يحيى:
كتاب البحر الزاخر الجامع لمذهب علماء الأمصار، مؤسسة الرسالة. ج5 ط أولى (د.ت).
77 ـ ابن النديم، محمد بن إسحاق: (ت 438هـ).
الفهرست، القاهرة، 1348هـ. وطبعة، بيروت ـ لبنان (د.ت).
78 ـ ابن هانئ، محمد: (ت 361هـ)
ديوان ابن هانئ الأندلسي
تقديم بطرس البستاني، بيروت، 1980.
79 ـ ابن وردان: تاريخ مملكة الأغالبة، تحقيق محمد زينهم، محمد غريب، مكتبة مدبولي، ط الأولى، القاهرة 1988.
80 ـ ابو شامة، عبد الرحمن بن إسماعيل: (ت 665هـ)
كتاب الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية

تحقيق، محمد حلمي أحمد، القاهرة، 1962.
81 ـ أبو العرب تميم: (ت 333هـ)
طبقات علماء إفريقية وتونس.
تقديم علي الشابي، ونعيم اليافي، تونس 1968م.
82 ـ أبو العرب تميم: كتاب المحن
تحقيق، يحيى وهيب الجبوري، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى 1983.
83 ـ الإدريسي أبو عبد الله محمد: (564هـ)
تاريخ إفريقيا الشمالية والصحراوية
مستخرجة من كتاب نزهة المشتاق في اختراق الآفاق
نشر هنري بيرس، الجزائر، 1957.
84 ـ الإدريسي، أحمد الشيباني.
مصابيح البشرية في أنباء خير البرية.
مطبعة النجاح، ط الأولى، الدارالبيضاء 1987.
85 ـ الأدريسي، محمد علي السنوسي الخطابي: الدرر السنية في أخبار السلالة الإدريسية، مطبعة الشباب، مصر 1349هـ.
86 ـ الاصطخرى، ابراهيم بن محمد:
مسالك الممالك
باريس 1927.
87 ـ الأنصاري، أبي عبد الله محمد.
فهرست الرصاع، تحقيق محمد العنابي، تونس، 1967.
88 ـ الأنصاري، أحمد النائب.
المنهل العذب في تاريخ طرابلس الغرب.
ج1، بيروت-لبنان (د.ت)
89 ـ الأنصاري، أحمد النائب:
نفحات النسرين والريحان فيمن كان بطرابلس من الأعيان، تحقيق: على مصطفى المصراتي، المكتب التجاري بيروت 1963.
90 ـ البغدادي، إسماعيل باشا: هدية العارفين في أسماء المؤلفين وآثار المصنفين.
مجلد 2، المكتبة الاسلامية، (ط الثالثة) طهران، 1967م.
91 ـ البغدادي، عبد القادر بن طاهر: (ت 429هـ)

الفرق بين الفرق
القاهرة 1948م.
92 ـ البكري أبو عبيد الله (ت 487هـ)
المغرب في ذكر إفريقية والمغرب (جزء من كتاب المسالك والممالك) مكتبة المثنى بغداد (د.ت).
كتاب المسالك والممالك
طبعة الدار العربية للكتاب، ليبيا ـ تونس (جزءان) 1985.
93 ـ البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر (ت 279م)
فتوح البلدان.
القاهرة 1956م.
94 ـ التجاني، عبد الله بن محمد (ت 717هـ)
رحلة التجاني
تقديم، حسن حسني عبد الوهاب، الدار العربية للكتاب، ليبيا ـ تونس، 1981م.
95 ـ الجاحظ، عمرو بن بحر (ت 255هـ)
البيان والتبيين، ج3، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، مصر، مكتبة المثنى بغداد، 1961.
96 ـ الجزنائي، أبو الحسن علي (آواخر القرن الثامن الهجري).
جنى زهرة الآس في أخبار بناء مدينة فاس، الرباط،1967م.
97 ـ الجوذري، منصور العزيزي (ت 363هـ).
سيرة الأستاذ جوذر.
تحقيق، محمد كامل حسين، ومحمد عبد الهادي شعيرة، مصر 1954م.
98 ـ الحصري، أبو إسحاق ابراهيم بن علي (ت 403هـ)
زهر الآداب وثمر الألباب.
شرح، محمد علي البجاوي، ثلاثة أجزاء، القاهرة 1953م.
99 ـ الحلبي، أحمد بن عبد الحي، (ت 1120 هـ):
الدر النفيس في مناقب الإمام إدريس بن إدريس طبعة حجرية، فاس 1314هـ.
100 ـ الحموي، شهاب الدين ياقوت بن عبد الله (ت 626هـ)
معجم البلدان. الأجزاء 4، 5، 6.
نسخ وتصحيح، د.س مرجليوث

ط أولى، مصر 1927.
101 ـ الحموي، شهاب الدين ياقوت بن عبد الله: معجم الأدباء
الأجزاء، 1، 2، مكتبة عيسى البابي الحلبي، مصر (د.ت)
102 ـ الحميدي، محمد بن فتوح (ت 488هـ)
جذوة المقتبس في ذكر رجال الأندلس
تحقيق، محمد بن تاويت الطنجي، القاهرة 1952.
103 ـ الحميري، محمد بن عبد المنعم (ت 727هـ)
كتاب الروض المعطار في خبر الأقطار
تحقيق، إحسان عباس، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان 1975.
104 ـ الخشني، محمد بن حارث (ت 363هـ)
قضاة قرطبة وعلماء إفريقية
القاهرة 1972.
105 ـ الخشني، محمد بن حارث: أخبار الفقهاء والمحدثين
دراسة وتحقيق، لوسيا أبيلا، ولويس مولينا
المجلس الأعلى للأبحاث العلمية، معهد التعاون مع العالم العربي، مدريد 1992.
106 ـ الداوداري، عبد الله بن أيبك:
كنز الدرر وجامع الغرر، الدرة المضيّة في أخبار الدولة الفاطمية، ج6، نشر صلاح الدين المنجد، منشورات المعهد الألماني للآثار، القاهرة 1961.
107 ـ الداودي، الحافظ شمس الدين محمد بن علي بن أحمد(ت945هـ)
طبقات المفسرين
مراجعة لجنة من العلماء ج1، دار الكتب العلمية الطبعة الأولى بيروت ـ لبنان 1403هـ / 1983.
108 ـ الدرجيني، أبو العباس أحمد (ت. منتصف القرن السابع الهجري)
طبقات المشائخ بالمغرب
جزءان، تحقيق إبراهيم طلاي، الجزائر، 1974.
109 ـ الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد: (ت 748هـ)
سير أعلام النبلاء
مراجعة لجنة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983.
110 ـ الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد:

العبر في خبر من غبر
ج4، تحقيق، فؤاد سعيد، الكويت، 1981م

111 ـ الزبيدي، أبو بكر محمد بن الحسن (ت 379هـ)
طبقات النحويين واللغويين
تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، القاهرة 1963م.
112 ـ السلمي، أبو عبد الرحمن (ت 412 هـ)
طبقات الصوفية
تحقيق، نور الدين شربية، نشر جماعة الأزهر للنشر والثقافة،
دار الكتاب، طبعة أولى، القاهرة 1953.
113 ـ السلاوي الناصري، أبو العباس أحمد (ت 1319هـ)
الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى
ج1، تحقيق، جعفر ومحمد الناصري، الدارالبيضاء، 1954.
114 ـ السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن (ت 911هـ)
طبقات المفسرين
ليدن 1839. طهران 1960.
115 ـ السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن: بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة. ج2، تحقيق، محمد أبو الفضل ابراهيم، الطبعة الأولى، مصر 1965.
116 ـ الشماخي، أبو العباس أحمد بن سعيد بن عبد الواحد (ت 928هـ)
كتاب السير
طبعة حجرية، الجزائر (د.ت)
117 ـ الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم (ت 548 هـ)
الملل والنحل
مصر 1947.
118 ـ الشيزري، عبد الرحمن بن نصر (ت القرن السادس هجري)
كتاب نهاية الرتبة في طلب الحسبة.
تحقيق السيد الباز العريني، (ط الثانية) دار الثقافة. بيروت ـ لبنان، 1981.
119 ـ الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك: (ت 764)
الوافي بالوفيات
بيروت 1972.

120 ـ الضبي، أحمد بن يحيى (ت 594هـ)
بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس وعلمائها وأمرائها وشعرائها وذوي النباهة فيها ممن دخل إليها أو أخرج منها. مكتبة المثنى بغداد، مجريط، 1884.
121 ـ الطبري، محمد بن جرير(310هـ)
تاريخ الرسل والملوك
ثمانية أجزاء، مطبعة الاستقامة، القاهرة 1939م.
122 ـ عياض، عياض بن موسى (ت 544هـ)
ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك
(ثمانية أجزاء) تحقيق، عبد القادر الصحراوي وآخرون، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية، الرباط 1968.
123 ـ عياض، عياض بن موسى: تراجم أغلبية
مستخرجة من مدارك القاضي عياض
تجميع، محمد الطالبي، تونس 1968.
124 ـ الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد: (ت 505هـ)
إحياء علوم الدين، الأجزاء 1، 3.
مكتبة ومطبعة مصطفى الحلبي، مصر 1939.
125 ـ القابسي، أبو الحسن علي بن خلف: الرسالة المفصلة لأحوال المعلمين وأحكام المعلمين والمتعلمين. تحقيق، أحمد فؤاد الأهواني، دار المعارف، القاهرة (د.ت).
126 ـ القرشي إدريس عماد الدين: عيون الأخبار وفنون الآثار
السبع الخامس، تحقيق فرحات الدشراوي، تونس 1963م.
127 ـ القرشي، إدريس عماد الدين: عيون الأخبار وفنون الآثار
السبع السادس، تحقيق مصطفى غالب، بيروت ـ لبنان 1987.
128 ـ القفطي، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف:
إنباء الرواة على أنباه النحاة: دار الفكر العربي، القاهرة، 1986.
129 ـ القفطي، جمال الدين أبي الحسن على بن يوسف: إخبار العلماء بأخبار الحكماء، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة المثنى، بغداد، ومؤسسة الخانجي، مصر جزءان، القاهرة 1950م.
130 ـ القلقشندي، أبو العباس أحمد (ت 821هـ)
صبح الأعشى في صناعة الإنشا. ج 5، القاهرة (د.ت).

131 ـ الكتبي، محمد بن شاكر: (ت 764هـ)
فوات الوفيات والذيل عليها
المجلد الثاني، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت ـ لبنان، 1975.
132 ـ الكندي، محمد بن يوسف: (ت 350هـ)
ولاة مصر، بيروت، لبنان (د،ت)
133 ـ المالكي، أبو بكر عبد الله (ت 474هـ)
كتاب رياض النفوس
الجزء الأول تحقيق حسين مؤنس، الطبعة الأولى، القاهرة 1951م.
وثلاثة أجزاء تحقيق بشير البكوش، ومحمد العروسي المطوي،
دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1983م.
134 ـ المراكشي عبد الواحد: (ت 669هـ)
المعجب في تلخيص أخبار المغرب،
تحقيق محمد سعيد العريان، ومحمد العلمي، القاهرة 1949.
135 ـ المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي (ت 346 هـ)
مروج الذهب ومعادن الجوهر
أربعة أجزاء تحقيق، أسعد داغر، دار الأندلس، بيروت، 1965.
136 ـ المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي:
التنبيه والإشراف، تحقيق، دي خويه، ليدن، بريل 1894م.
137 ـ المقدسي، شمس الدين محمد: (ت 387 هـ): أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم بريل ـ ليدن 1906.
138 ـ مقديش، محمود (ت هـ)
نزهة الأنظار في عجائب التواريخ والأمصار.
جزءان. دار الغرب الإسلامي، بيروت 1985م.
139 ـ المقريزي، تقي الدين أحمد: (ت 845هـ)
المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار
ثلاثة أجزاء، مصر 1924.
140 ـ المقريزي، تقي الدين أحمد: اتعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء، تحقيق جمال الدين الشيال، مصر 1948.
141 ـ المقري، أبو العباس أحمد التلمساني: (ت 1041هـ)
نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب،

عشرة أجزاء، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة 1949.
142 ـ مؤلف مجهول
أخبار مجموعة في فتح الأندلس
تحقيق، ابراهيم الأبياري، بيروت، 1975.
143 ـ مؤلف مجهول
العيون والحدائق في أخبار الحقائق.
نشر وتحقيق عمر السعيدي، ج4 قسم 2.
المعهد الفرنسي بدمشق للدراسات العربية، دمشق، 1973.
144 ـ مؤلف مجهول: (ت القرن السادس الهجري)
الاستبصار في عجائب الأمصار.
تحقيق سعد زغلول عبد الحميد، الاسكندرية، 1958.
145 ـ النعمان، القاضي أبو حنيفة النعمان بن محمد بن منصور بن حيون المغربي (ت 363هـ)
رسالة افتتاح الدعوة
تحقيق وداد القاضي، دار الثقافة (ط الأولى) بيروت، 1972.
146 ـ النعمان، القاضي أبو حنيفة النعمان:
كتاب دعائم الإسلام وذكر الحلال والحرام والقضايا والأحكام، عن أهل بيت رسول الله عليه وعليهم أفضل السلام.
تحقيق، آصف فيضي، القاهرة 1951.
147 ـ النعمان، القاضي أبو حنيفة النعمان:
المجالس والمسايرات
تحقيق، إبراهيم شبوح، محمد اليعلاوي، الحبيب الفقي، تونس 1978.
148 ـ النعمان، القاضي أبو حنيفة النعمان:
شرح الأخبار في فضائل النبي المختار وآله المصطفين الأخيار من الأئمة الأطهار عليهم السلام، القاهرة (د.ت).
149 ـ النعمان القاضي، أبو حنيفة النعمان: الأرجوزة المختارة، تحقيق وتعليق، إسماعيل قربان، حسين يوناوالا، معهد الدراسات الإسلامية، (ط الأولى) مونتريال كندا 1970.
150 ـ النيسابوري، أحمد إبراهيم (ت أواخر القرن الرابع الهجري): استتار الإمام عليه السلام وتفرق الدعاة في الجزائر لطلبة قطعة نشرها إيفانوف في مجلة كلية

الآداب، جامعة فؤاد الأول، مجلد ج 2. ديسمبر 1936.

151 ـ النوبختي، الحسن بن موسى (ت 288هـ)
فرق الشيعة، مكتبة المثنى، بغداد، (د.ت)

152 ـ النويري، أحمد بن عبد الوهاب:
نهاية الأرب في فنون الأدب
الأجزاء 24، 26. القاهرة، 1923.

153 ـ الونشريسي، أبو العباس أحمد بن يحيى بن محمد بن عبد الواحد بن علي (ت 914هـ)
المعيار المعرب والجامع المخوب في فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب خرجه جماعة من الفقهاء، بإشراف محمد حجي، دار الغرب الإسلامي
(ط الأولى) بيروت / 1981.

154 ـ الوسياني، أبو الربيع عبد السلام (ت 471هـ)
سيرة أبي الربيع الوسياني.
طبعة حجرية، الجزائر (د.ت).

155 ـ اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب بن واضح: (ت 284هـ)
كتاب البلدان، دار صادر، بيروت (د.ت)

156 ـ اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب بن واضح: تاريخ اليعقوبي، بيروت (د.ت)

157 ـ اليماني، محمد بن محمد: (ت القرن الرابع الهجري)
سيرة الحاجب جعفر بن علي وخروج المهدي من سلمية ووصوله إلى سجلماسة وخروجه منها إلى رقادة.
نشرها إيفانوف في مجلة كلية الآداب، جامعة فؤاد الأول، المجلد 4،ج2. ديسمبر 1936.

ثالثا: القواميس ومعاجم اللغة وكتب الحديث

158 ـ ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الإفريقي (ت711هـ): لسان العرب المحيط.
دار لسان العرب، بيروت ـ لبنان (د. ت).

159 ـ البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، (ت 354هـ)
صحيح البخاري

الأجزاء 1، 6، دار مطابع الشعب، مصر (د.ت)
160 ـ الجوهري، إسماعيل بن حماد
الصحاح. تاج اللغة وصحاح العربية
تحقيق، أحمد عبد الغفور عطار، الطبعة الرابعة
دار العلم للملايين، بيروت. لبنان 1407هـ / 1987.
161 ـ الزاوي، الطاهر أحمد:
مختار القاموس، مرتب على طريقة مختار الصحاح والمصباح المنير
الدار العربية للكتاب، ليبيا ـ تونس، مطبعة أوفسا ميلانو1388هـ / 1979.
162 ـ الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني:
تاج العروس
تحقيق، عبد الحليم الطحاوى، مطبعة حكومة الكويت، 1387هـ / 1968.
163 ـ الزركلي، خير الدين:
معجم الأعلام
قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، الطبعة الرابعة، دار العلم للملايين، توزيع الشركة اللبنانية للموسوعات العلمية بيروت ـ لبنان 1979.
164 ـ صليبا، جميل: المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والانجليزية واللاتينية مجلد (1)، دار الكتاب اللبناني، طبعة أولى بيروت: لبنان، 1971.
165 ـ الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب (ت 817هـ)
القاموس المحيط
تحقيق، مكتب تحقيق التراث، مؤسسة الرسالة.
الطبعة الثانية، بيروت، لبنان، 1407هـ / 1987.
166 ـ كحالة، عمر رضا:
معجم المؤلفين، وتراجم مصنفي الكتب العربية
طبعة مصورة على الطبعة الثانية التي طبعت بمطابع الترقي بدمشق سوريا ـ مكتبة المثنى، ودار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان (د.ت).
167 ـ وهبه، مجدي: معجم مصطلحات الأدب، فرنسي ـ عربي، مكتبة لبنان، بيروت، (د.ت)

رابعا: المراجع العربية الحديثة والأوربية المعربة

168 ـ ابن تاويت، محمد، والصادق عفيفي: الأدب المغربي
مكتبة المدرسة، ودار الكتاب اللبناني طبعة أولى بيروت، 1960م.

169 ـ ابن سودة: دليل مؤرخ المغرب الأقصى، جزءان، دار الكتاب ـ الدار البيضاء (د.ت)

170 ـ ابن عبود، عبد السلام: تاريخ المغرب. جزءان. دار الطباعة المغربية، تطوان، 1957.

171 ـ ابن ميلاد، أحمد: الطب العربي في تونس في عشرة قرون.
مطبعة الاتحاد العام التونسي للشغل، تونس 1986م.

172 ـ أبو زهرة، محمد: تاريخ المذاهب الفقهية.
دار الفكر العربي، القاهرة (د.ت)

173 ـ أحمد، الطيب الفقيه: المهدية عبر التاريخ، سلسلة معالم الحضارة، دار القلم، الطبعة الأولى (د.ت)

174 ـ البيطار أمينة: موقف الأمراء العرب بالشام والعراق من الفاطميين حتى أواخر القرن الخامس الهجري، واد دمشق، بيروت 1980.

175 ـ ادريس، هادي روجي: Idris. H.R: الدولة الصنهاجية.
ترجمة، حمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي، (ط الأولى)، بيروت ـ لبنان، 1992.

176 ـ الأعظمي، محمد حسن: عبقرية الفاطميين، أضواء على الفكر والتاريخ الفاطميين بيروت 1960.

177 ـ أمين، أحمد: ظهر الإسلام. مصر (د.ت)

178 ـ أمين، أحمد: فجر الإسلام. الطبعة العاشرة، دار الكتاب العربي، بيروت 1969.

باجية، صالح: الإباضية بالجريد في العصور الإسلامية الأولى، تونس، 1967.

179 ـ الباروني، عبد الله النفوسي: الأزهار الرياضية
القسم الثاني، تونس، مكتبة المنار (د.ت)

180 ـ بروكلمان، كارل: Brockelmann, karl
تاريخ الأدب العربي
نقله إلى العربية، رمضان عبد التواب، الأجزاء 1، 4، دار المعارف، مصر

(د. ت).

181 - بل، الفرد Bel. ALFRED
الفرق الإسلامية في شمال افريقيا (منذ الفتح العربي حتى اليوم)
تحقيق، عبد الرحمن بدوي، بنغازي - ليبيا 1969.

182 - بنعبد الله، عبد العزيز: الموسوعة المغربية للأعلام البشرية والحضارية، ج1، مطبوعات وزارة الأوقاف، الرباط 1985.

183 - بن نبي، مالك: مشكلة الحضارة (مشكلة الثقافة) ترجمة، عبد الصبور شاهين ط الأولى، دار العروبة، القاهرة. (د. ت)

184 - بورويبه، رشيد: الدولة الحمادية تاريخها وحضارتها، الجزائر، 1977.

185 - الجنحاني، الحبيب: المغرب الإسلامي.
تونس 1977.

186 - جوليان، شارل أندري Julien, ch.A
تاريخ إفريقيا الشمالية منذ الفتح الإسلامي حتى سنة 1830.
ج2، ترجمة محمد مزالي، والبشير بن سلامة، تونس 1978.

187 - الجيدي، عمر، محاضرات في تاريخ المذهب المالكي في الغرب الإسلامي، منشورات، عكاظ، الرباط 1987.

188 - الحاجري، طه: مرحلة التشيع في المغرب العربي، وأثرها في الحياة الأدبية، تونس 1985.

189 - حتى، فيليب: تاريخ العرب المطوّل.
ج 2، ط الرابعة والطبعة الثانية ثلاثة أجزاء، دار الكشاف، بيروت 1950 - 1955.

190 - حركات، ابراهيم: المغرب عبر التاريخ
ثلاثة أجزاء، الدار البيضاء ط2. 1984.

191 - حسن، ابراهيم حسن، وطه شرف:
عبيد الله المهدي
مصر 1947.

192 - حسن ابراهيم حسن، وطه شرف:
المعز لدين الله الفاطمي
القاهرة 1948.

193 - حسن، سعد محمود: المهدية في الإسلام (منذ أقدم العصور حتى اليوم)

مصر 1953.
194 ـ حسن علي إبراهيم: تاريخ جوهر الصقلي
الطبعة الثانية، مصر 1963.
195 ـ حقي، يحيى: المغرب العربي
بيروت، لبنان (د.ت)
196 ـ خليفة، ابن ادريس: التاريخ المغربي لمدينة سبتة، مطبعة ومكتبة الأمنية 1988
197 ـ دسوقي، محمد: في الثقافة الإسلامية. منشورات الجامعة الليبية، طرابلس 1985
198 ـ الدفاع: علي عبد الله: أعلام العرب المسلمين في الطب. بغداد (د.ت)
199 ـ دي لاسي أوليري (De lacy; o leary)
الفكر العربي ومركزه في التاريخ، بيروت ـ لبنان (د.ت)
200 ـ الرحموني، محمد الشريف: نظام الشرطة في الإسلام إلى أواخر القرن الرابع الهجري. الدار العربية للكتاب، ليبيا ـ تونس. 1992.
201 ـ زامباور، إدوارد Zembaur.A
معجم الأنساب والأسرات الحاكمة في التاريخ الإسلامي
جزءان، ترجمة زكي حسن محمود، وآخرين، القاهرة 1951م.
202 ـ زيدان، جرجي: تاريخ آداب اللغة العربية. القاهرة (د.ت)
203 ـ زيدان جرجي: تاريخ التمدن الإسلامي، دار الهلال، القاهرة، 1936
204 ـ سرور، جمال الدين: سياسة الفاطميين الخارجية.
القاهرة 1973.
205 ـ سرور، جمال الدين: النفوذ الفاطمي في جزيرة العرب.
القاهرة 1950.
206 ـ الشريف، محمد الهادي: تاريخ تونس (منذ أقدم العصور إلى الإستقلال)، تعريب محمد الشاوش، ومحمد عجيبنه، تونس 1980.
207 ـ شلبي، أحمد: تاريخ التربية الإسلامية
مكتبة النهضة المصرية، رسالة دكتوراه، مصر 1966.
208 ـ شلبي، هند: القراءات بإفريقية من الفتح إلى منتصف القرن الخامس الهجري الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس 1983.
209 ـ الصحراوي، عبد القادر: جولات في تاريخ المغرب

ط. الثانية، الرباط 1961.

210 ـ الطمار محمد: العلاقات الثقافية بين الجزائر والخارج، الشركة الوطنية للطباعة، الجزائر (د.ت)

211 ـ الطويل، محمد أمين غالب: تاريخ العلويين
بيروت، 1966.

212 ـ العبادي، أحمد مختار: في تاريخ المغرب والأندلس، بيروت 1977.

213 ـ عبد الرازق، محمود اسماعيل: الخوارج في بلاد المغرب حتى منتصف القرن الرابع الهجري
دار الثقافة، الدارالبيضاء 1976.

214 ـ عبد العال، حسن: التربية الإسلامية في القرن الرابع الهجري، دار الفكر العربي، القاهرة 1978م.

215 ـ عبد الوهاب، حسن حسني: بساط العقيق في حضارة القيروان وشاعرها ابن رشيق.
مكتبة المنار، ط.الثانية، تونس 1970م.

216 ـ عبد الوهاب، حسن حسني: شهيرات التونسيات
الدار التونسية للنشر، ط الثانية، تونس 1965م.

217 ـ عبد الوهاب، حسن حسني: خلاصة تاريخ تونس.
الدار التونسية للنشر، ط الرابعة، تونس 1968.

218 ـ عبد الوهاب، حسن حسني: مجمل تاريخ الأدب التونسي من الفتح العربي لإفريقية إلى العصر الحاضر، مكتبة المنار، تونس 1968م.

219 ـ عبد الوهاب، حسن حسني: ورقات عن الحضارة العربية بإفريقية التونسية
3 أجزاء، مكتبة المنار، تونس 1973م.

220 ـ العربي، إسماعيل: دولة بني حماد ملوك القلعة وبجاية
الجزائر 1980م.

221 ـ العروي، عبد الله: تاريخ المغرب محاولة في التركيب
ترجمة دوقان قرقوط، بيروت 1977.

222 ـ عزوز، محيي الدين: تطور الفلسفة بالمغرب
بيروت 1977م.

223 ـ علي خطاب عطية: التعليم في مصر في العصر الفاطمي الأول

دار الفكر العربي، مصر (د.ت)
224 ـ عيسى، محمد عبد الحميد: تاريخ التعليم في الأندلس،
دار الفكر العربي، ط الثانية، مصر 1982م.
225 ـ العمري، عبد الله: تاريخ العلوم عند العرب.
دار محمد الهادي للنشر والتوزيع، ط الثانية، عمان، الأردن 1990م.
226 ـ غواتييه. أ. ف Gautier. E.F
ماضي شمال افريقيا
تعريب، هاشم الحسيني، مكتبة الفرجاني، طرابلس 1970م.
227 ـ غنيمة، محمد عبد الرحمن: تاريخ الجامعات الإسلامية الكبرى
دار الطباعة المغربية، تطوان، المغرب 1953.
228 ـ الفياض، عبد الله دخيل:
تاريخ التربية عند الإمامية، وأسلافهم من الشيعة بين عهدي الصادق والطوسي.
الدار المتحدة للنشر، الطبعة الثانية، بغداد 1983.
229 ـ الكاشف، سيده إسماعيل، وحسن أحمد محمود
مصر في عصر الطولونيين والاخشيديين
مكتبة الانجلو المصرية القاهرة 1960.
230 ـ الكعاك، عثمان: العلاقات بين تونس وإيران عبر العصور،
القاهرة 1970.
231 ـ الكعاك، عثمان: مراكز الثقافة في المغرب، مطبوعات معهد الدراسات العربية العالية، القاهرة، 1958.
232 ـ الكعبي، المنجي: القزاز القيراوني، حياته وأثاره، الدار التونسية للنشر، تونس 1968م.
233 ـ كنون، عبد الله: النبوغ المغربي في الأدب العربي،
3 أجزاء، مكتبة المدرسة، دار الكتاب اللبناني، ط الثانية، لبنان، 1981.
234 ـ لقبال، موسى: دور كتامة في تاريخ الدولة الفاطمية، سلسلة الدراسات الكبرى الجزائر 1980.
235 ـ لويس، برنارد: Lewis Bernard
أصول الاسماعيلية، بيروت.(د.ت)
236 ـ متز، آدم: Metez, Adam
الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ترجمة عبد الهادي أبو ريده

وآخرين، القاهرة (د.ت)

237 ـ المجدوب، عبد العزيز: الصراع المذهبي بإفريقية إلى قيام الدولة الزيرية، مطبعة الاتحاد العام التونسي للشغل، تونس (د.ت).

238 ـ محمود، حسن سليمان: ليبيا بين الماضي والحاضر، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، 1962.

239 ـ معروف، ناجي: أصالة الحضارة العربية، دار الثقافة بيروت. ط الثالثة. بيروت، لبنان 1975م.

240 ـ المناوي، محمد أحمد: الوزارة والوزراء في العصر الفاطمي، بيروت (د.ت)

241 ـ الميلي، مبارك بن محمد الهلالي: تاريخ الجزائر في القديم والحديث جزءان، مكتبة النهضة الجزائرية، طبعة بدران، بيروت 1963.

242 ـ ناصف، علي النجدي: تاريخ النحو
سلسلة كتابك (157) دار المعارف، مصر (د.ت).

243 ـ النيفر، أبو عبد الله محمد بن محمد الطيب بن أبي عبد الله (ت 1330هـ):
عنوان الأريب عما نشأ بالمملكة التونسية من عالم وأديب
جزءان، المطبعة التونسية، تونس 1351هـ.

244 ـ نيكل، أ، ر Nikel. A.R
مختارات من الشعر الأندلسي، القاهرة: 1960.

245 ـ اليعلاوي، محمد: الأدب بإفريقية في العهد الفاطمي. دار الغرب الإسلامي، بيروت (د.ت)

خامسا: الدوريات:

146 ـ ابن مراد، ابراهيم: التداخل اللغوي والثقافي في كتاب الاعتماد
لأحمد بن الجزار القيرواني، حوليات الجامعة التونسية
عدد 22 سنة 1983.

247 ـ بنعبدالله، عبد العزيز: اللغويون أو علماء العربية في المغرب، مجلة الأكاديمية، المملكة المغربية، عدد3، ربيع الأول 1407 هـ / نوفمبر 1986.

248 ـ التازي، عبد الهادي: مع الطبيب الصيدلي عبد الوهاب ادراق حول
فؤاد النعنع والكبر.

مجلة الاكاديمية، المملكة المغربية، عدد 3، ربيع أول 1407هـ / نوفمبر 1986م.
249 ـ جحا، فريد: مصادر دراسة الطبيب العربي الكبير ابن الجزار
ندوة ألفية ابن الجزار، تونس 1983.
250 ـ حركات، إبراهيم: من أجل استراتيجية ثقافية للمجتمع الإسلامي
مجلة دعوة الحق، العدد 287، الرباط 1992م.
251 ـ خضر، حازم عبد الله: الرحلات العلمية من الأندلس إلى المشرق
مجلة الجامعة، تصدرها جامعة الموصل، العدد الأول، تشرين أول السنة (10)، مؤسسة دار الكتاب للطباعة والنشر، الموصل 1979م.
252 ـ الخياط، نزهة: مكتبة جامع القرويين عبر التاريخ، المجلة المغربية للتوثيق والمعلومات عدد (3) مارس، تونس 1985م.
253 ـ ذنون، طه عبد الواحد: دراسة موارد أبي عبيد البكري عن تاريخ إفريقية والمغرب، مجلة دراسات أندلسية، عدد (3) جمادى الأولى 1410هـ / ديسمبر 1989م تونس.
254 ـ الراضي، الراجي: ابن الجزار الصيدلاني، ألفية ابن الجزار، تونس 1983م.
255 ـ زنيبر، محمد: التبادل الثقافي بين الأندلس والمغرب، وأثره في التطور العلمي بين البلدين مجلة كلية الآداب، جامعة محمد الخامس، العدد 16، الرباط 1968م.
256 ـ الشرابي، عبد الهادي: مدى تأثير ثقافة العرب في الأندلس والمغرب.
مجلة الثقافة العربية، السنة الثانية، عدد (11) 1942م.
257 ـ شعيرة، عبد الهادي: الرباطات الساحلية الليبية الإسلامية (ليبيا في التاريخ)
الجامعة الليبية، مجلة كلية الآداب والتربية، المجلد الأول، بنغازي 1958م.
258 ـ الشيال، جمال الدين: العلاقات الثقافية بين المغرب والاسكندرية،
مجلة دعوة الحق، السنة 4 عدد (1) 1960م.
259 ـ الشيخ حسين، عادل محمد علي: ابن الجزار القيرواني: سيرته، مؤلفاته، جهوده في الطب والصيدلة. ألفية ابن الجزار، تونس 1983م.
260 ـ عبد الحميد، سعد زغلول: فترة حاسمة في تاريخ المغرب: موقف ليبيا فيما بين قيام الفاطميين في إفريقية ونقلتهم إلى مصر.
مجلة كلية الآداب والتربية، الجامعة الليبية، المجلد الأول، بنغازي 1958م.
261 ـ عبد الوهاب، حسن حسني: أبو جعفر بن خيرون، مجلة الثريا، مج2،

عدد 5. 1945.

262 ـ العربي، محمد أحمد: الأسطول المغربي يقفز إلى الطليعة، مجلة دعوة الحق السنة 14 عدد (9) نوفمبر، الرباط 1971م.

263 ـ القابسي، نجاح صلاح الدين: لمحات حول الحياة الثقافية في طرابلس في العصر الإسلامي الوسيط. مجلة البحوث التاريخية، مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية عدد 2، السنة الثانية، يوليو 1980.

264 ـ الكتاني، ابراهيم: حظ القرويين في الدفاع عن السيادة المغربية، مجلة دعوة الحق، السنة 4 عدد 4 يناير، الرباط 1961م.

265 ـ الكحلاوي، محمد: عرفاء البناء في المغرب والأندلس، وأهم أعمالهم المعمارية، أبحاث ندوة (الأندلس قرون من التقلبات والعطاءات).
الرياض من 15-19 جمادى الأولى 1414هـ

266 ـ ماريا خيسوس، فيغيرا: محمد وعبد الرحمن ابني رستم في قرطبة، مجلة الأصالة، العدد 45، الجزائر 1976م.

267 ـ مكي، محمود علي: التشيع في الأندلس منذ الفتح إلى نهاية الدولة الأموية.
صحيفة المعهد المصري للدراسات الإسلامية، مدريد 1954م.

268 ـ المنوني، محمد: هدى السيرة النبوية في التربية والتعليم، مجلة دعوة الحق، عدد 253 أكتوبر ـ نوفمبر ـ دجنبر، الرباط 1958م.

269 ـ يفوت، سالم: العلوم في الأندلس وخلفياتها الفلسفية، مجلة كلية الآداب والعلوم الانسانية: جامعة محمد الخامس، عدد 3 الرباط 1987م.

270 ـ اليعلاوي، محمد: شعراء إفريقيون معاصرون للدولة الفاطمية، حوليات الجامعة التونسية، عدد 10، تونس 1973م.

سادسا : المراجع الأجنبية:

270- DOZY, R.P.E, "Histoire des Musulmans d'Espagne 3 vol, Leyde: 2è ed. 1932.

271- GESLL, STEPHAN. "Histoire Ancienne de l'Afrique du nord. Paris 1914.

272- GOLVIN, L: Le Magrib Central à l'époque des Zirides. Mitiers graphiques. Paris 1957.

273- HAMDANI, ABBAS, "Some considerations of the fatimid cali-

phate as Amedi terranean power; "in Atti de lterzon congresso di studi Arabe eislamici. Napli 1967.

274- IMAMUDDIN'S. M. "Commercial Relations of spain with ifriqiya and Egypt in the tenth century A.D. "in islamic culture. Decca 1962.

275- LEVI-PROVENCAL.F. "Abd al-Rahmân III. in the Encyclopaedia of islam. vol. I leiden-london 1960. pp. 83-84.

276- LEVTZION.."Abd Allâh b. yâsin and the Almaravides." in studies in west African islamic history, vol. I. London 1979.

277- MARCAIS. GEORGES. "L'Art en Alegérie. Algérie 1906.

278- MARCAIS. G. "L'architecture Musulmane D'occident". Tunisie-Algerie-Maroc- Espagne. et sicile paris. (n.d)

279- MARCAIS. G. "Les villes d'Art célébres-Tunis et Kairauon". Paris 1937.

280- MARCAIS. G. "Revue de l'art Musulman En berberie". Alger 1907.

282- MERCIER. MARCEL, "La civilisation urbaine au mzab" Alger 1922.

283- ÿ. CALLAGHAN. J.F. "A history of Medicval Spain, London 1975.

284- SABAG. BOUL. "The greet mosque ef Kairauan". Translated From the french by Richard baward. Paris 1965.

285- Stern. S.M Abû yazid al-Nukk'ari. in The Encyclopaedia of islam vol I. Leiden london 1960. pp. 163-164.

286- TERRASSE. H. "History of Morocco". Casablanca 1952.

287- TERRASSE. H., "Les monumemts de ceuta d'après la description d'Al-Ansar".

Revista Al-Andalus. XVII. PP 244-246.

288- VONDER. HYDEN.M, "La Berbérie orientale sous la dynastie de Benou L'arlab. Paris 1927.

فهرس الأعلام

ح

ش

غ

ف

ق

ن

المحتويات

الفصل الثاني
الاتجاهات السياسية في بلاد المغرب
خلال القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي

الفصل الرابع
الوضع الثقافي في بلاد المغرب
خلال القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي

الفصل الخامس
مؤسسات التوجيه الثقافي في المجتمع المغاربي
خلال القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي

الفصل السادس

العلوم والمعارف الثقافية في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي

المصادر والمراجع



الاتجاهات الثقافية

في بلاد الغرب الإسلامي

يعالج هذا الكتاب تكوّن الوعي السياسي والثقافي في بلاد المغرب ، وذلك أواخر القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي والقرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي ، وكذلك يبحث في الاتجاهات السياسية والثقافية، وماهي طبيعة العلاقة بين المشرق والمغرب، على المستوى الثقافي، وما هي أهم مؤسسات البناء الثقافي في ظل الدول التي تعاقبت في هذه الفترة (من الدولة العبيدية في تونس ، الى إمارة بني رستم في تاهرت، إلى إمارة بني مدرار في سجلماسة).

- كيف بدأت الدعوات السرية، ما هي أهم العلوم والمعارف التي يتمحور حولها البناء الثقافي؟

- كيف انتقل التشيع من الشرق إلى الغرب الإسلامي، مع تعددية اختلاف وجهات النظر، وكيف انقسم الخوارج؟

- كيف يتم إعداد الدعاة فكرياً، وأين يتلقون دروسهم، وما هو دور الخلفاء في ذلك؟

إن الكتابة حول تاريخ المغرب العربي في العصر الوسيط- تثير فينا مجموعة من التساؤلات والإشكالات التي تحتاج إلى جمهرة كبيرة من الباحثين لدراسة نتاجات الإنسية العربية في شمال أفريقيا.

وبما أن تاريخ الغرب الإسلامي في العصر الوسيط قد تداخلت فيه الأهواء والفرق والنزاعات والايديولوجيات وذلك بحكم التعددية والإثنية من عرب ومغاربة وعجم وأخلاط من بقايا البيزنطيين، وتتمثل الفرق والاتجاهات المذهبية في الخوارج (الإباضية - الصفرية) وأرباب الاعتزال، وساد التشيّع بتطرفه، وظهر الفقه برجاله من المالكية والأحناف والشافعية.

من خلال هذه البانوراما الفسيفسائية اعتبرت (في نظر البعض) الثقافة العربية الإسلامية أنها قضت على كثير من مظاهر ثقافة المغاربة قبل الإسلام.

فقد تحول المغاربة من ديانة تقوم على تعدد الآلهة إلى الوحدانية، كما بدأت اللغة العربية تأخذ طريقها إلى عقول المغاربة إذ إنه لم يمض وقت طويل حتى أصبحت لغة الحديث، وفي مرحلة لاحقة أصبحت لغة الكتابة والتأليف.

هذا الكتاب مغامرة شاقة لسبر أحوال [illegible]

العاشر الميلادي، ويقدم حصيلة معرفة

المدار الإسلامي

ISBN 9959-29-114-6

أوتوستراد شاتيلا - الطيونة، شارع هادي نصر الله - بناية فرحات وحجيج طابق 5

خليوي : 03/933989 - هاتف وفاكس 009611/1/542778 Email: szrekany@inco.com.lb

توزيع : دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية ـ زاوية الدهماني ـ السوق الأخضر

هاتف : 3338571 - 4449903 - 00218.21/4448750 فاكس : 00218.21/4442758

ص.ب : 13498 طرابلس - الجماهيرية العظمى Email: oeabooks@hotmail.com

9799959291140